Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Des 7. Bandes (des 1. Bandes der neuen Folge) 4. Heft.

I.

Ideen

zu einer

Geschichte der Unsterblichkeitslehre

bei den Hebräern.

Von

D. Joseph Levin Saalschütz,

öffentlichem Religionslehrer der Israelitischen Gemeinde zu Königsberg.

Zweiter Abschnitt.

Perioden und Momente der Entwickelung und Umgestaltung dieser Lehre bei den Hebräern.

Ehe wir zur nähern Betrachtung dieser Momente und zur Exegese der einzelnen Stellen übergehen, aus denen sie sich darthun lassen, müssen wir einige Bemerkungen voranschicken, die sich aus dem Früheren ergeben und auf die Fassung unsers Standpunctes im Folgenden von Einflusse sind.

1. Es versteht sich von selbst, dafs die angegebenen Perioden nicht so scharf von einander geschieden sind und dafs ihre Grenzen in einander laufen, dafs in allen Zeiten eine Verschiedenheit individueller Ansichten, nach dem verschiedenen Einflusse, den die Verhältnisse auf den Einzelnen ausübten, Statt finden konnte[1]), dafs die Ideen einer frühern Zeit

1) Denn auch der Einzelne konnte, mannichfach ergriffen von der Aufsenwelt, in seiner Denkweise diejenigen Perioden durchmachen, die wir in den wechselnden Verhältnissen des Volkes begründet fanden.

auch in spätern Gesängen wiederklingen werden, und dafs die Ausdrücke einer spätern Periode über die Bedeutung ähnlicher in einer frühern Licht zu verbreiten geeignet sind. Im Ganzen jedoch wird die Masse der Data mit der im ersten Abschnitte angegebenen und im Folgenden zu Grunde liegenden Periodenanordnung im Einklange stehen.

2. Wiewohl der Umstand, dafs die Hebräer die Unsterblichkeit der Seele wirklich kannten, durch das Folgende in Einzelnen noch mehr Bestätigung erhalten wird: so glauben wir doch die Sache im Allgemeinen als erwiesen ansehen zu dürfen, und hierbei um so weniger zu weit zu gehen, als, wie bereits angeführt worden, die bedeutendsten Forscher der neuern Zeit nicht umhin können, dieselbe im Ganzen zuzugeben, und man eigentlich nur über die gröfsere oder geringere Klarheit dieser Ansicht bei den Hebräern zu keinen gleichen und bestimmten Resultate gekommen ist. Dieſs ist bei der Erklärung der einzelnen Stellen von Wichtigkeit. Es ist nämlich ein Anderes, ob man hier gleich von der Voraussetzung ausgehen darf, dafs das Volk, und also auch dieser einzelne Schriftsteller Kenntnifs von jener Idee hatte, mochte er sie nun hier hervorheben wollen, oder nicht, oder ob man bei der Erklärung jeder Stelle zugleich um die allgemeine Existenz der Idee bei dem Volke kämpfen mufs. Denn jene Voraussetzung wird uns zugleich das Recht geben, anzunehmen, dafs, wenn der Dichter an ein Thema kam, welches an jene Idee auf irgend eine Weise anstreifte, er sich ihrer dabei auch wirklich erinnerte. Wenn also in einem Volke, welchem die Ansicht von der Fortdauer der Seele geläufig war ein Psalmist z. B. von dem allgemeinen Elend und der Vergänglichkeit des Lebens spricht, wenn er dabei hofft, selbst zu Gott aufgenommen zu werden, und hierin seinen Trost, gegenüber dem bis zum Ende glücklichen Frevler, findet: so werden wir nicht umhin können, zu glauben, dafs der Dichter durch seine eigenen Worte (sollte man ihre Wahl selbst für eine zufällige halten wollen) auf die Hoffnungen zurückgeführt werden mufste, die aus jener Lehre hervorgingen. Dieſs wird unsere *Vorsicht* bei der Deutung jener Stellen nicht den Character einer gar zu grofsen *Aengstlichkeit* annehmen lassen, i

welcher bisher Viele, wo es sich nur irgend thun liefs, solche Anklänge wegexegesirten. Wir werden aber auch nicht in den entgegengesetzten Fehler fallen und die Unsterblichkeitslehre überall hineinerklären, um die Beweisstellen zu häufen, da ihre *Menge*, als solche, uns jetzt gleichgültiger seyn kann. Kurz, wir werden im Einzelnen, wenn die Hauptsache einmal feststeht, minder befangen zu Werke gehen.

I.

Die erste, bereits oben erwähnte Stelle, welche in Bezug auf den Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist die von Henoch:

Henoch wandelte mit Gott, und er war hinweg; denn genommen hatte ihn Gott (1 *Mos.* 5, 24.).

Er „*wandelte mit Gott*," er nahm Gott zu seinem Führer, er schlug einen Weg ein, der dem Willen oder den Wegen Gottes gemäfs war, und lebte demnach als ein Mann von hoher Frömmigkeit und Tugend. [Vergl. die beiden neben einander stehenden Ausdrücke 1 *Mos.* 6, 9.: *Noah war ein durchaus rechtschaffener Mann* (אִישׁ צַדִּיק תָּמִים) *zu seiner Zeit*, und: *mit Gott wandelte Noah*[2].]

„*Er war hinweg.*" אֵינֶנּוּ bedeutet nichts Anderes, als: *er ist nicht da.* Es kann also von Jedem gebraucht werden, der eben nicht gegenwärtig ist, mag er noch unter den Lebenden seyn, oder nicht. Es wird demnach *auch* vom Verschwinden *durch den Tod* gebraucht, wie *Ps.* 39, 14.: *bevor ich gehe und nicht mehr bin* (וְאֵינֶנִּי), oder *Ps.* 103, 16.: *Ein Wind wehet ihn an* (den Menschen), *und er ist nicht mehr* (וְאֵינֶנּוּ), doch so, dafs erst der Zusammenhang dem Worte diesen Nebenbegriff giebt. Wohl aber scheint überall mit diesem Worte trauernder Zweifel oder Hoffnungslosigkeit in Hinsicht des

---

2) הָלַךְ vom moralischen Wandel kommt noch in einer Reihe anderer, entsprechender Ausdrücke vor, wie: *vor Gott wandeln* (1 *Mos.* 17, 1.), *in seinen Wegen* (5 *Mos.* 30, 16.), *im Lichte Gottes wandeln* (*Jes.* 2, 5.).

Wiedererscheinens des Verschwundenen angedeutet zu seyn. Beide Bemerkungen werden 1 *Mos.* 42, 36. bestätiget, wo Jakob von *Einem*, nach seiner Meinung Todten, den er nicht wiedersehen kann, und von einem *Andern*, der am Leben ist, dessen Zurückbleiben in Aegypten ihm aber Sorge macht, zu gleicher Zeit jenen Ausdruck gebraucht: *Ihr machet mich kinderlos: Joseph ist nicht da* (אֵינֶנּוּ), *und Simeon ist nicht da, und Benjamin wollt ihr nehmen.* In eben der Weise sagen die Brüder von Joseph אֵינֶנּוּ, über dessen Schicksal sie vollkommen in Zweifel sind, 1 *Mos.* 42, 13. Also auch an unserer Stelle sagt אֵינֶנּוּ nichts Anderes, als: *er war nicht da, er war verschwunden, und man sah ihn nicht mehr.* [Man vergleicht mit Recht: *Nec deinde in terris Romulus fuit, Liv.* I. 16.[3])] Man hatte also, da er nicht wieder kam, alle Ursache, ihn nicht mehr zu den Lebenden zu zählen, ohne dafs Jemand wirklich Augenzeuge seines Todes gewesen. Diefs plötzliche, unerklärliche Verschwinden eines so frommen Mannes konnte nun, nach der Meinung der Mitlebenden, nur eine eigene Veranstaltung Gottes seyn, der ihn seiner Tugenden wegen von der Erde hinwegnahm.

„*Gott hatte ihn genommen.*“ Der Ausdruck לָקַח wird auch von der Hinwegnahme des Elias gebraucht 2 *Kön.* 2, 9., vergl. Vers 3. 5. Die ungewöhnliche Weise, in der das Ende des Henoch angekündigt wird, hat also auch neuern Forschern um so mehr Anlafs gegeben, an eine Himmelfahrt, wie die des Elias, zu denken, oder doch an eine auch leibliche Hinwegnahme[4]), da man sich in älterer Zeit die Sache allgemein so dachte. (Siehe *Sir.* 44, 16. 49, 16. *Hebr.* 11, 5. Joseph. *Archäol.* I. 3., vergl. Onkelos und Jonathan zu dieser Stelle.) Doch diefs kann uns hier gleichgültig seyn, da die Stelle in jedem Falle so Viel sagt, dafs es der gottergebene Wandel Henochs war, als dessen Folge sein Scheiden von der

---

3) Womit einigermafsen auch zusammengestellt werden kann: *und er sah ihn nicht mehr*, welches 2 *Kön.* 2, 12. von Elisa in Bezug auf Elias gesagt wird.

4) Siehe Rosenmüller in seinen Scholien zu dieser Stelle. Bauer, *Hebr. Mythologie*, B. I S. 200.

Erde angesehen wurde. Man konnte also hierbei nur an eine wirkliche *Belohnung* seiner Tugenden denken, *wie* er auch immer derselben entgegengeführt seyn mochte; und da er nicht mehr auf Erden war, so schliefst die Vorstellung in jedem Falle den Begriff eines *Jenseits*, eines *über*irdischen Reiches ein, in welches der Fromme von Gott aufgenommen werden konnte. Denn es scheint kaum nöthig, einer Erklärung entgegenzutreten, nach welcher an dieser Stelle, die gewifs alle Zeichen hat, etwas Besonderes aussagen zu wollen, nur von dem *Tode*, dem Aufhören Henochs, ohne jede andere Andeutung, die Rede seyn möchte, oder höchstens davon, dafs Gott den Henoch, zum Lohne für seine Frömmigkeit, durch Tod, also (da der Begriff eines Jenseits ausgeschlossen bleibt) Vernichtung, den Leiden der Erde entzog, ein Lohn also, den, wie Kain dem Abel, so ein Jeder sich selbst, wenn ihm etwa das Leben zu lang dauerte, bereiten konnte. Kein Mensch, und der minder verfeinerte am wenigsten (höchstens der, in welchem alle Lebensfrische bereits hingewelkt ist), sieht den Act des Sterbens selbst für Gewinn an. Wenn man also an Henoch Etwas pries und es ihm nachrühmte, so war es die Gewifsheit einer glückseligen *Fortdauer*.

Hierbei kommt uns noch die Bemerkung entgegen, dafs nach andern Stellen, die in jene Zeit zurückführen, eine *ewige Fortdauer* schon damals als etwas höchst Begehrungswürdiges angesehen wurde. Denn hierauf deutet doch wohl die Erzählung von einem Baume des *Lebens* und die Voraussetzung 1 *Mos.* 3, 22., dafs der Mensch, *ein durch die Gabe des Urtheils Gottgleicher*, diesen zu würdigen wissen und von ihm essen möchte, um *ewig zu leben*. Die Cherubim bewachten nun *den Weg zum Baume des Lebens* (3, 24.); aber dieser selbst dauerte doch immer fort, also der *Gedanke*, der *Wunsch* einer ewigen Dauer, eines Zustandes, *welcher ursprünglich dem Menschen zugänglich gewesen*, mochte er es, *leiblich* wenigstens, jetzt im Allgemeinen auch nicht mehr seyn, *der* war doch noch nicht entwurzelt, ihm schimmerten stets von Ferne die *noch nicht vernichteten* Blüthen des höchsten Glückes.

Ein anderes Moment scheint mir nicht minder bemer-

kenswerth. Die Hebräer haben überhaupt unter den alten Völkern den Begriff *einer Ewigkeit* am schärfsten und deutlichsten aufgefafst. Sie zählen sie unter die bestimmtesten Eigenschaften Gottes; sie malen die Gegensätze des Vergänglichen und Bleibenden, des Veränderlichen und des ewig sich selbst Gleichen in den reizendsten und grofsartigsten Bildern aus. Ihnen mufste also das Wünschenswerthe eines solchen Zustandes auch für Menschen zu allen Zeiten einleuchtend bleiben. Was man aber wünscht, das hofft man auch, und jeder Wunsch trägt schon in sich selbst den Glauben der Möglichkeit seiner Erfüllung.

Diefs spricht sich denn auch unstreitig in der Erzählung von Henoch aus. Ihn dachte man sich fortlebend in der Nähe Gottes, und mit diesem Gedanken beruhigte man sich über sein unbegreifliches Verschwinden von der Erde und über den ungewöhnlich frühen Tod eines so frommen Mannes, mochte man nun den Werth in das Fortleben allein, oder in ein ausnahmsweise *leibliches* Verklärtwerden setzen. Durch alle folgende Jahrhunderte erhielt sich bei verschiedenen Völkern die Geschichte von der Verklärung Henochs. Als Idris in den Sagen der Araber, als Annacus in der Phrygischen Sage, überall wird er als der fromme, menschenliebende Liebling Gottes gepriesen [5]). Ob nun diesen Sagen die Biblische Nachricht selbst zum Grunde liege, oder ob sie sich unabhängig von dieser im Orient erhalten haben, so bestätigen sie doch immer die oben angenommene Erklärung jener Stelle. Auch lehren uns die Erzählungen der Griechen und anderer Völker von Heroen und Erwählten der Götter, die von diesen in ihre Versammlungen aufgenommen wurden, wie entsprechend jene Erzählung den Ansichten und Erinnerungen des ganzen Alterthums sey, und wie irrthümlich es seyn würde, sie in einem andern Sinne zu verstehen.

Freilich sagt unsere Stelle immer Nichts von einer Unsterblichkeit im Allgemeinen, indem sie nur von dem beson-

---

5) Siehe Herder, *vom Geist der Ebräischen Poesie*, Th. 1 S. 224 f. (Ausgabe von 1782). Rosenmüller, *das alte und neue Morgenland*, B. 1 S. 19 f., und in seinen Scholien zu dieser Stelle. Bauer a. a. O.

ern Glücke Henochs spricht. Aber immer zeigt sich doch ier, was die alte Welt und der aus ihr herübergekommene laube der Hebräer im Allgemeinen als möglich und in *ei-em* Falle wenigstens als wirklich erfüllt annahm. Es ist auch atürlich, dafs man einen Zustand, welchen Henoch *wegen einer Frömmigkeit* erreicht *hatte*, bald für jeden Frommen rreichbar halten mufste, und die Möglichkeit eines ähnlichen Zustandes auch *da* annahm, wo der Fromme auf gewöhnliche Weise vor den Augen der Menschen verschieden war. Daher urde auch der von Henoch gebrauchte Ausdruck einer *Auf-ahme zu Gott* bald allgemeiner und das Lieblingswort der eiligen Sänger für ihre seligsten Hoffnungen, und zwar in be-timmter Beziehung auf die Fortdauer der Seele, gegenüber ier Vergänglichkeit des Leibes.

Diefs führt uns in die Betrachtung einer andern, eben-alls wichtigen Stelle ein. Mochte man sich nämlich bei der Fortdauer des Henoch auch seinen Körper mit verklärt den-ken, oder nicht: so führte doch schon in jener Zeit selbst der eigene Anblick der Vergänglichkeit des Körpers keinesweges llen Gedanken der Vernichtung des ganzen Menschen mit sich, vielmehr dachte man sich früh unter dem Tode ein Verlas-senwerden des Körpers von dem bis dahin in ihm wohnenden Geiste.

Es kann nicht walten mein Geist im Menschen immer-dar, deshalb, weil er auch Fleisch ist: so sey denn seine (Lebens-) *Dauer hundert und zwanzig Jahre* (1 *Mos.* 6, 3.).

Man hat dieser Stelle eine andere Deutung zu geben ver-sucht, indem man דוּן für *rechten* nahm: *Ich werde nicht länger mit dem Menschen rechten, da er doch Fleisch ist* (oder, indem man בְּשַׁגַּם von שָׁגָה ableitet: *da sein Fleisch ihn zu Sünden verleitet*), wo dann die folgenden Worte auf eine dem Menschen bewilligte Besserungsfrist von 120 Jahren bezogen werden. Diese Erklärung scheint indefs sehr Vieles gegen sich zu haben. Denn fürs Erste scheint für die Zu-rechtweisungen und väterlichen Ermahnungen Gottes, an wel-che man hierbei denkt, der Ausdruck: *rechten*, oder *hadern*, sehr sonderbar gewählt. Auch kommt דוּן oder דִּין in diesem

Sinne nirgend vor. Ferner findet sich in der Erzählung gar keine Spur von solchen wiederholten Ermahnungen, weder unmittelbar vor, noch innerhalb der 120 Jahre, welche man annimmt. Gehen wir nun hiervon ab, so liegt in dem Zusatze: *weil er Fleisch ist* (man mag nun בְּשַׁגַּם nehmen, wie man will), immer eine Erklärung, also eine Entschuldigung menschlicher Schwäche. *Da der Mensch Fleisch ist*, ein Wesen, das so viele sinnliche Veranlassung hat zu sündigen, — was ist hier für ein Nachsatz zu erwarten? Doch nichts Anderes, als: *so will ich mit ihm Nachsicht haben.* (Vergl. 8, 21 f. *Ps.* 78, 38. 39.) Aber nein, in unserer Stelle folgte vielmehr: *so will ich nach* 120 *Jahren Alles vertilgen.* (Wie wenig klar und ausgesprochen dieſs Alles übrigens im Texte liegt, muſs einem Jeden von selbst auffallen.) Und waren denn die künftigen Geschlechter weniger leiblicher Natur [6])? waren ihre Sünden geringer? Dennoch beschlieſst Gott gleich nach dem einmal gegebenen Strafbeispiele, sie nicht zu vertilgen (8, 21.), und gerade ihre Schwäche (die aus dem Fleische kommt) ist dort als Grund der Nachsicht angeführt, gleichwie wir diesen Gedanken noch öfters in den Büchern der heiligen Schrift wiederholt finden. Aber in der ganzen Erzählung selbst scheint Nichts weniger zu liegen, als was eine solche Erklärung begünstigte. Betrachtet man den Abschnitt 6, 1—8., der offenbar für sich ein Ganzes bildet, so scheint der Gedanke der Vernichtung des Menschengeschlechtes, oder doch des gröfsten Theiles desselben, erst Vers 5 aufzutreten und hiermit Vers 3 in gar keiner Verbindung zu stehen. Soll aber gleichwohl Vers 3 mit Vers 5 ff. zusammenhängen, so begünstigt das Verhältnifs der Sätze keinesweges die Annahme, dafs zwischen beiden 120 Jahre mitten inne liegen. Auch kann man erwähnen, dafs dieser Abschnitt erst nach der Erzählung der Geburt der Söhne Noahs folgt, so dafs wahrscheinlich das hier Gesagte auf eine spätere Periode deutet. Nun war aber Noah bei der Geburt seiner Söhne 500 (5, 32.),

6) Und da Noah selbst mit den Seinigen gerettet zu werden verdient, so konnte doch nicht die leibliche Natur, als solche, ganz im Allgemeinen als Ursache todeswürdiger Lasterhaftigkeit angegeben werden.

bei der Sündfluth 600 Jahre alt (7, 11.), so dafs auch hiernach, zu Folge der Andeutungen der Schrift, eine Bufszeit von weniger als 100, aber nicht von 120 Jahren herauskommt [7]).

Dagegen bietet die obige Erklärung gar keine Schwierigkeit. Sie wird von allen Versionen und Interpretationen der Stelle unterstützt, und ihre Richtigkeit in jedem Puncte wird durch Parallelstellen und entsprechende Biblische Ansichten bestätiget. Die Stelle giebt sonach entweder den Grund des Todes im Allgemeinen, oder sie will die allmälige Abnahme der Lebensdauer erklären: *Immerdar kann mein Geist im Menschen nicht walten, weil er auch Fleisch*, im Aeufsern vergänglicher Natur *ist* [oder vielleicht richtiger: *in so fern, dafs er doch auch* (בְּ־שַׁגַּם) *Fleisch ist;* beide ungleichartige Theile müssen einmal sich von einander trennen). — „*Nicht immerdar.*" Hierdurch schliefst sich diese Veranstaltung Gottes an 3, 22 ff. als entsprechend, oder als Fortsetzung an, wo ebenfalls dafür gesorgt wird, dafs der Mensch (im Fleische) nicht ewig lebe [8]). — „*Mein Geist.*" Die Beziehung dieses Satzes auf den Umstand der göttlich geistigen Belebung des Menschen möchte vielleicht schon darin eine Stütze finden, dafs dieser Vers zwischen zwei andern steht, welche von בְּנֵי־הָאֱלֹהִים sprechen, die, wie schwierig auch die Erklärung der Sache sey, immer doch auf eine Berührung des Menschen mit irgend einem Göttlichen hindeuten. Aber es bedarf dessen gar nicht, da schon die Schöpfungsgeschichte des Menschen die zwiefache Natur desselben, die geistige und fleischliche, die göttliche und irdische, zur auffallenden Unterscheidung desselben von allen übrigen Geschöpfen, so bestimmt hervorhebt und sorgsam von einander scheidet: *Gott bildete den Menschen Staub von der Erde und blies in seine Nase*

---

7) Wollte man die Sache noch genauer nehmen, so könnte man hinzusetzen, dafs die Verkündigung des bestimmten Entschlusses (6, 13.) eine geraume Zeit vor der Ausführung vorherging, wegen des dazwischen liegenden Baues der Arche und anderer Anordnungen, wodurch also jener Zeitraum noch mehr verkürzt wird.

8) Hierbei bleibt es unentschieden, ob an unserer Stelle עוֹלָם für *ewige* oder für *auffallend lange Zeit* steht.

den Anhauch des Lebens (1 *Mos.* 2, 7.). Daher: *Gott der Geister in allem Fleische* (4 *Mos.* 16, 22.). — „*Walten.*“ Dafs die belebende Kraft Gottes in dem Menschen *walte*, oder herrsche, diefs ist gewifs sehr treffend ausgedrückt, da der Geist eine vollkommene Gewalt ausübt über den Körper. Indefs kann man eben so passend דוּן auch in der Bedeutung: *rechten*, *streiten*, nehmen; denn der Kampf des Geistes mit dem sinnlichen Triebe und der bessern Gesinnung im Menschen mit der Sünde wird in den Hebräischen Schriften, und schon früh, mannichfach angedeutet. Schon was in dem unmittelbar vorhergehenden, mit dem unsrigen scheinbar in naher Verbindung stehenden Verse von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen gesagt wird, möchte etwas hierauf Bezügliches enthalten. Kain erhält die Belehrung, dafs die Sünde *draufsen* lauere, dafs er aber Herr bleiben (in dem Kampfe mit ihr siegen) könne; und 4 *Mos.* 15, 39. wird gewarnet: *Gehet nicht nach eurem Herzen* (sinnlichem Triebe, vergl. 1 *Mos.* 6, 5.) *und euren Augen, denen ihr nachbuhlet, sondern seyd heilig vor eurem Gott.* — „*Da er Fleisch ist.*“ Diese Worte deuten ganz einfach zurück auf 1 *Mos.* 3, 19.: *Staub bist du, und zum Staube kehrst du zurück.* Besonders ansprechend aber ist *Ps.* 78, 39.: *Er gedenket, dafs sie Fleisch sind: der Geist gehet hin und kehrt nicht wieder* Der Mensch ist also seinem irdischen Theile nach hinfällig, *sein Geist verläfst ihn, er kehrt zu seiner Scholle zurück* (*Ps.* 146, 4.); er ist wegen der Bedürfnisse dieses Körpers zu Sünden verlockbar (1 *Mos.* 3, 6., vergl. oben 4 *Mos.* 15, 38.); er kann demnach in einer solchen Verbindung nicht fortbestehen, und soll es auch nach dem Willen Gottes nicht (1 *Mos.* 3, 22.). Nichts Anderes, als diefs, sagt unsere Stelle. Der Ausdruck רוּחִי, *mein Geist*, für die geistige Lebenskraft *im Menschen* kann hier auch nicht befremdlich scheinen; denn diese kann mit Recht *Gottes Geist* in so fern genannt werden, als Gott ihr Urheber ist und sie fortwährend als ein freies Göttliches in dem Menschen waltet. Daher auch der Ausdruck רוּחַ אֱלֹהִים selbst von den einzelnen Aeufserungen dieser Geisteskraft vorkommt, z. B. von der künstlerischen, erfindungsreichen Phantasie bei Bezaleel 2 *Mos.* 31, 3. Jeder Zweifel

über wird beseitigt durch den Gebrauch von רוּחַ in *Ps.* 104, 29 f., wo die belebende Kraft Gottes ein Mal *sein* Geist genannt wird, in so fern er sie über die Geschöpfe ausgiefst, das andere Mal *ihr* Geist, in so fern sie in denselben belebend wirkt. — „*Hundert und zwanzig Jahre.*“ Diefs steht als eine mittlere Zahl für menschliche Lebensdauer. Moses selbst z. B., der diese Nachrichten aufgeschrieben, lebte gerade 120 Jahre. Josua erreichte ein ähnliches Alter. Immer konnte es demnach ausnahmsweise geschehen, dafs einzelne Menschen während der Zeit jener Verkündigung und kurz darauf (als in einer Uebergangsperiode der Lebensalter) um ein Bedeutendes länger lebten. Man kann hierbei *Ps.* 90 vergleichen (der ebenfalls dem Moses zugeschrieben wird), in welchem auf ähnliche Weise 70 und höchstens 80 Jahre als die äufserste Lebenszeit des Menschen genannt werden; und doch leben noch jetzt in jenen Gegenden, nach glaubwürdigen Nachrichten, die Menschen häufig um sehr Vieles länger.

Der Hebräer dachte sich also den Tod ganz richtig als eine Trennung des Geistes und des Leibes. Nur eine solche Ansicht erzeugte Ausdrücke, wie: *der Geist geht* (הוֹלֵךְ) und *kehrt nicht zurück*, *Ps.* 78, 39.[9]), oder: *der Geist geht hinaus* (חָצָא), *Ps.* 146, 4., wofür es auch heifst: *ich gehe*, und schon früh wird der Tod bezeichnet durch ein *Hinausgehen der Lebenskraft* (וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ, 1 *Mos.* 35, 18.)[10]). Auch גָּוַע, *aushauchen* (die Seele), schliefst sich hier an. Man darf freilich nicht vergessen, dafs man bei solchen Ausdrücken, die einmal in die Volkssprache eingedrungen sind, nicht immer, indem man sich ihrer bedient, an den ursprünglichen

---

9) Wir werden in einem spätern Buche die Untersuchung aufgenommen finden, wohin der Geist gehe.

10) Denn wenn נֶפֶשׁ (welches gewöhnlich Seele übersetzt wird) auch, wie im 1. Abschnitt angemerkt wurde, wohl von רוּחַ zu unterscheiden ist, so nimmt doch der scheidende Geist auch das Leben mit sich hinweg. Uebrigens gehört hierher auch der Ausdruck des Elias 1 *Kön.* 19, 4.: *Nimm mein Leben* (קַח נַפְשִׁי), welcher vielleicht um so sprechender ist, als dasselbe Wort (לָקַח) dann öfters von seiner Aufnahme zu Gott gebraucht wird.

Sinn denkt; indefs ist ihr erstes Entstehen stets von Bedeutsamkeit.

Der Geist ist also seiner Natur nach ein Anderes, als der Körper. Beide sind von dem *Gott der Geister in allem Fleische* für eine Weile verbunden. Der Tod scheidet sie wieder von einander, und der Körper löset sich wieder in die Stoffe auf, aus denen er in seinen Theilen sich bildet, wächst, sich wiedererzeugt und ergänzt. Aber von dem geistigen Theile schweigen jene Stellen, weil es eben nicht ihre Absicht ist, von ihm zu sprechen. Indefs da man den Begriff der Ewigkeit kannte und diese Eigenschaft an Gott, als dem wirklich *lebenden*, so hervorhob; da man die göttliche Natur der Seele kannte; da man eine ewige Fortdauer des Menschen wünschenswerth fand und sie an Henoch (unter welcher Form es auch sey) in Erfüllung gegangen glaubte: warum sollte man die Thür vor dem Gedanken verschlossen haben: *Auch der göttliche Geist ist unsterblich, auch er kehrt zu dem zurück, der ihn mit jener Hülle verbunden* (aus welcher Zeit auch immer das Buch seyn mag, in dem sich zufällig der hierfür ganz entsprechende Ausdruck erhalten hat)? Werden wir also mit solcher Verwunderung und so ungläubig Stellen entgegentreten, in welchen fromme und hochgebildete Männer ihre höchsten Hoffnungen in Worten ausdrücken, die fast gar keinen Zweifel über ihren Sinn zulassen?

Ps. 17, 13. *Rette mich von dem Frevler*
Durch dein Schwert,
14. *Von den Menschen*
Durch deine Hand,
Von den Menschen der Zeitlichkeit!
Ihnen wird ihr Theil im Leben:
Mit deinen Gütern füllst du ihren Bauch;
Sie werden satt der Kinder
Und lassen ihren Vorrath ihren Jungen.
15. *Ich will in Unschuld schauen dein Angesicht,*
Mich sättigen, im Erwachen, deines Anblicks[11]).

11) Vers 13: „*durch dein Schwert.*“ Nach ältern Commentatoren heifst es: *von dem Frevler, deinem Schwerte*, d. i. der in deiner

Auf das Deutlichste sind hier die Freuden des Frommen, ie über die Zeitlichkeit hinausliegen, und die sinnlichen Freuen der Menschen *dieser* Welt als Gegensätze bezeichnet. us dem nichtigen, vergänglichen Daseyn (חֶלְדּ, vgl. *Ps.* 39, 6.), welchem der Edle sich *fremd* und verlassen fühlt (ebend. ers 13), *erwacht*[12]) er zu den Freuden des wahren Lebens. on dem höheren Gefühle der göttlichen Gnade, dem der Fromme ern alle Gaben der Zeitlichkeit opfert, spricht auch *Ps.* 4, 7 f.: *iele sprechen: Wer lässet uns Gutes schauen? Erhebe er uns das Licht deines Angesichtes, Ewiger! So hast du reude in mein Herz gegeben, mehr, als wenn sie an Korn nd Moste reich sind.* Hier ist allerdings von der Ewigkeit icht die Rede: indefs konnte wohl schwerlich *der* bei dem Gefühle der Nichtigkeit dieses Lebens so freudig ergriffen werden, der nicht, wie der *Prediger* (3, 11.) sich ausdrückt, eine wigkeit in seinem Herzen trug, welches denn auch unser salm bestätigt. Statt des hier gebrauchten Ausdruckes: *im Erwachen*, בְּהָקִיץ, findet sich in gleicher Verbindung *Ps.* 49, 5.: *am Morgen*, לַבֹּקֶר.

Unmittelbar geht unserm Psalm ein anderer voran, der owohl durch diese nahe Zusammenstellung, als durch die Aehnlichkeit des in ihm herrschenden Tones unsere Aufmerkamkeit erregt, und den Andere, z. B. Herder, ebenfalls in enem höheren Sinne nehmen.

Ps. 16, 2. *Ich spreche zum Ewigen:*
Du bist mein Herr,
Mir ist kein Glück ohne dich.
5. *Der Ew'ge ist der mir bestimmte Theil*
Und mein Becher.
Du sicherst mir mein Loos.

Hand das Mittel ist, Strafgerichte zu vollziehen. Eben so wird Vers 14 יָדְךָ genommen. Die Accente sprechen allerdings, wie manches Andere, für liese Erklärung. — „*Sie werden satt der Kinder.*“ Andere: *Satt werden hre Kinder.* Das Erstere ist ausdrucksvoller und correspondirt passend mit אֶשְׂבְּעָה im 15. Verse.

12) Von dem wirklichen Erwachen aus dem Todesschlafe wird הָקִיץ uch *Hiob* 14, 12. *Jes.* 26, 19. *Dan.* 12, 2. gebraucht. S. unten.

8. *Ich habe ganz vor Augen stets den Ew'gen;*
Denn ihn zu meiner Rechten wank' ich nicht.
9. *Drum freuet sich mein Herz*
Und jauchzet meine Ehre
(Auch mein Leib kann sicher ruhen);
10. *Denn du übergiebst mich nicht dem Scheol,*
Du lässest deinen Frommen nicht schau'n das Grab.
11. *Du weisest mir den Weg des Lebens,*
Fülle der Freuden vor deinem Angesicht,
Wonne zu deiner Rechten immerdar.

Der Idee nach hat dieser Psalm unstreitig viele Aehnlichkeit mit dem vorher angeführten. Das Gefühl eines innigen Verhältnisses zu Gott ist auch hier dem Dichter das Höchste und geht ihm über jedes irdische Gut. Indefs sollte man aus diesem Psalm das Daseyn der Idee des Jenseits erst nachweisen, so würden seine Ausdrücke hierzu zu unbestimmt seyn. Denn man hat zwar נַפְשִׁי im Gegensatze zu בְּשָׂרִי für Seele genommen und demnach übersetzt: *Du übergiebst meine Seele nicht dem Scheol:* aber wie aus unsern frühern Bemerkungen hervorgeht, mit Ungrund; denn נֶפֶשׁ bezeichnet hier Nichts, als die Person. Jedoch, wie sich in dieser innigen Sprache das Gefühl einer höhern Würde des geistigen Lebens kund giebt: so konnte wohl ein Dichter, dem Unsterblichkeit nichts ganz Unbekanntes war, in einer solchen Stimmung zuletzt das *immerdar* unmöglich aussprechen, ohne sich dabei der wahren Ewigkeit bewufst zu werden und jener Fülle der Freuden, die nur der Himmel darbietet, wie diefs unter ähnlichen Bildern, doch deutlicher, in einem andern Psalm (73, 25. 26.) gesagt wird, auf den wir vollständig noch einmal zurückkommen werden:

Wen hab ich in dem Himmel?
Und neben dir begehr' ich Nichts auf Erden.
Vergeht mein Fleisch und Herz:
Meines Herzens Fels und mein Theil
Ist Gott für ewig.

Mit der Idee eines gottgegebenen, göttlichen, also dem Leibe und der Erde fremden Geistes hängt es sehr wohl zu-

ammen, dafs der Hebräer sich auf Erden als Fremdling und as irdische Leben selbst als Pilgerfahrt betrachtete. Diese nsicht hat also gewifs einen tieferen, geistigen Sinn und fin- et, wie auch von Bohlen bemerkt[13]), im übrigen Orient ren Wiederklang. Jakob, von Pharao über sein Lebensalter efragt, giebt ihm in patriarchalischer Würde eine Antwort, ie bei aller Kürze voller Bedeutsamkeit ist. Sie läfst uns ei- en Blick auf die ganze Kette von Leiden werfen, welche das eben dieses gebeugten Greises von seiner Jugend an ver- nkelten. Sein Herz hängt an diesem Leben, das ihm eine schwerliche Pilgerfahrt ist, nicht, und der Gedanke an den od ist ihm daher auch stets nahe. *Ich werde vor Kummer einem Sohne in den Tod folgen*, sagt er (1 *Mos.* 37, 35.), is er den Joseph verloren, und da er ihn wiedersieht, spricht r auch (46, 30.): *Nun sterbe ich gern, nachdem ich dein ngesicht gesehen, dafs du noch lebest*, gleichwie er bereits ei dem Antritte der Reise gesagt (45, 28.): *Es ist genug, ein Sohn Joseph lebet noch. Ich werde hingehen und ihn ehen, bevor ich sterbe.* Eine solche Stimmung und jene nsicht von dem Leben erklären einander gegenseitig. Pharao agt: *Wie viele sind der Jahre deines Lebens?* Jakob ntwortet: *Der Jahre meiner Wallfahrt sind hundert nd dreifsig. Wenig und kummervoll waren die Tage meines Lebens, und sie erreichten nicht die Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Wallfahrt.* (1 *Mos.* 47, 8. 9.). Der letztere Zusatz würde, ohne jene ngegebene Bedeutung, ganz müfsig stehen, und man wird den Ausdruck an dieser Stelle um so passender finden, wenn man ich erinnert, dafs Jakob zu einem Könige *der Aegypter* pricht, welche, von Ideen der Fortdauer ausgehend, die Wohnungen der Sterblichen ebenfalls Herbergen (καταλύσεις) annten[14]). Jakob scheint selbst einen gewissen Nachdruck uf diese Worte zu legen, da der König[15]) bei dem Hirten,

13) *Das alte Indien*, Th. 2 S. 177.

14) Diod. I. 51.

15) Wir wissen wohl, dafs mehrere Forscher der Meinung sind, es eyen ebenfalls Hirtenfürsten gewesen, die damals in Aegypten geherrscht;

ihm nach der Zeit *seines Lebens* fragend, solche Ansichten vielleicht nicht erwartete, worauf ihm der Greis andeutet, dafs auch er wohl wisse, dafs dieses Leben weder das ganze, noch das eigentliche sey.

Ps. 39, 13. und 1 *Chron.* 29, 15. findet man diese Idee so hingeworfen, dafs nur die Vergänglichkeit dieses Lebens hervorgehoben wird, ohne directe Andeutung jenes Gegensatzes, an den der Dichter wohl denken mochte. Wichtiger ist *Ps.* 119, 54:

Wohlklang war mir dein Gesetz
Im Hause meiner Wallfahrt,

weil sich hier der Ausdruck noch näher an den Aegyptischen anschliefst[16]).

Bei dieser Gelegenheit können wir aber nicht umhin, in Bezug auf eine frühere Bemerkung (dafs die Hebräer, wenn ihnen die Lehre der Unsterblichkeit nicht eigenthümlich gewesen wäre, dieselbe hätten bei den Aegyptern kennen lernen müssen), aufmerksam zu machen, dafs das bisher Angeführte und die übrigen Data genugsam darthun, dafs die Hebräische Ansicht mit der Aegyptischen, in Hinsicht der Form der Fortdauer, in ihrem ursprünglichen Character (über *Scheol* werden wir noch besonders sprechen) durchaus keine Aehnlichkeit habe. Sie bewährt sich vielmehr als vollkommen originell, d. h. Altasiatisch[17]).

Die Wallfahrt des Lebens führt den Hebräer zu den Versammlungen der Väter, zu den Mitverstorbenen seines Volkes,

---

wir sind indefs durch starke Gründe, die wir an einem andern Orte der Prüfung vorlegen werden, von dieser Meinung zurückgekommen.

16) Auch aus *Hebr.* 11, 13. 14. kann man ersehen, dafs jene Ausdrücke zu jeder Zeit in dem bezeichneten Sinne, als Hindeutungen auf eine jenseitige Heimath, genommen wurden. *Οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν, ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσι.* Auf das Schönste wurde diese Ansicht unter den Hebräern später entwickelt, indem aus der *Herberge* bestimmter eine *Vorhalle der Ewigkeit* wurde:

Diese Welt ist wie eine Vorhalle der zukünftigen. — Mache dich in der Halle bereit, dafs du in den Pallast eingehest. (*Sprüche der Väter* IV. 16.)

17) Auch Herder spricht diese Meinung aus (a. a. O. Th. 1 S. 234.).

u früh verlornen Kindern. Auf die Wichtigkeit volksthüm-
cher Redensarten, wie שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו, נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו, ist
hon früher hingedeutet worden. Dafs diese Ausdrücke sich
cht auf gemeinschaftliche Familienbegräbnisse beziehen, da-
r hat man, vollkommen treffend, an den Gebrauch derselben
ter Umständen erinnert, in welchen von einer solchen Er-
ärung gar nicht die Rede seyn kann [18]). Abraham wird
rsammelt zu seinen *Völkern* 1 *Mos.* 25, 8., obwohl er in
r neu angekauften Höhle *begraben* wird, in welcher nur Sarah
gesetzt war; eben so Ismael 1 *Mos.* 25, 17. Derselbe
sdruck wird von Aharon gebraucht 4 *Mos.* 20, 24., der
f dem Berge Hor zum Tode geht und dessen Begleiter
oses und Eleasar allein zurückkommen, ohne seine Leiche
nzubringen (Vers 28). Der einsam sterbende Moses, dessen
rab Niemand wufste (5 *Mos.* 34, 5.), *entschläft zu seinen
ätern* (31, 16.). Nun wird aber das *Versammeltwerden
u den Völkern* noch auffallend von dem *Begrabenwerden*
nd auch von dem *Sterben* geschieden, so dafs es offenbar
was Anderes, als dieses Beides, sagen will. Jakob spricht
urz vor seinem Tode 1 *Mos.* 49, 29.: *Ich werde zu meinem
olke versammelt; begrabet mich bei meinen Vätern*, und
ers 33 heifst es: *Er verschied und ward zu seinen Väl-
rn versammelt* [19]). Aber um ihn zu *begraben*, mufs
st, nach der langen Trauerzeit, ein weiter Zug nach Kanaan
ternommen werden. Von Abraham wird 1 *Mos.* 25, 8. erzählt:
*braham verschied und starb in glücklichem und hohem
reisenalter, lebenssatt, und ward versammelt zu seinen
ölkern*, worauf dann Vers 9 erst hinzugesetzt wird: *Und es
gruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael.* Eben so wird
aaks Tod erzählt 1 *Mos.* 35, 29. Von dem hier wiederholt

18) Abgesehen davon, dafs die Erfindung dieses frühen Ausdrucks
n der *Vereinigung* verwesender Leichname mit längst verweseten
ichnamen höchst sinnlos gewesen wäre. Später hin wurde freilich der
rwesung vorgebeugt: aber diefs finden wir nur unter Völkern, die den
uben an Unsterblichkeit unter irgend einer Form festhielten. Nur die
untnifs von der Würde des Geistes konnte die Menschen darauf brin-
n, auch den Leib erhalten zu wollen.

19) Also diefs *sogleich.*

gebrauchten *vier* Wörtern: er *verschied* (וַיִּגְוַע, verhauchte, hauchte die Seele aus), *starb* (Folge von Jenem), ward zu den Vätern *versammelt* und *begraben*, drückt jedes ein Besonderes aus. Als hierher gehörig führt man auch die Worte Jakobs an: *Ich werde zu meinem Sohne* (der nach seiner Meinung nicht begraben, sondern zerrissen war) *voll Trauer in die Gruft fahren* (37, 35.). Sehr entsprechend ist, was David von seinem verlornen Lieblinge sagt: *Ich gehe zu ihm, aber er kehrt nicht zu mir zurück* (2 *Sam.* 12, 23.). Was den Gebrauch des Wortes אָסַף (von dem geistigen Versammeltwerden) betrifft, so möchte er vielleicht einiges Licht aus *Ps.* 104, 29. erhalten; die Sache selbst aber wird durch 1 *Sam.* 28, 19. zur gröfsten Evidenz geführt. Hier lebt der Geist Samuels im Besitze seines vollen Bewufstseyns, und indem er dem Saul und dessen Söhnen den Tod prophezeiet, bedient er sich des Ausdruckes: *Morgen bist du und deine Söhne bei mir.* Hier ist also doch bestimmt von einer Vereinigung *jenseit des Grabes* die Rede. Darf man nun noch darüber in Zweifel seyn, was das Volk (bereits zu des Moses Zeit, der jene Todtenbeschwörungen so streng verbieten mufs) sich unter dem נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו dachte?

Diefs führt uns zur Betrachtung des genannten Aberglaubens selbst, welcher nur durch den Glauben an eine Fortdauer der Todten entstehen konnte. Man setzte nämlich voraus, dafs die Geister der Verstorbenen durch Beschwörungsformeln veranlafst werden könnten, in diese Welt zurückzukehren [daher die Benennung אוֹב, *le revenant*[20])], dafs sie die Zukunft wüfsten und verkündigen könnten (יִדְּעֹנִי). Dieser Wahn, welchen sich viele Betrüger zu Nutze machten, war im Volke schwer auszurotten. Schon in älterer Zeit war unter den Hebräischen Schriftkundigen die Meinung allgemein, dafs hierbei Bauchrednerei angewandt würde, daher die LXX für אוֹב ἐγγαστρίμυθος setzen. Und bei der Art und Weise, wie dieses Mittel angewandt wurde, war es um so sicherer, den Leichtgläubigen zu bethören. Denn derjenige, welcher Etwas

20) Vergl. Gesenius, *Thesaurus linguae Hebraeae et Chaldaicae V. T.*, zu diesem Worte.

von dem Geiste erfahren wollte, *hörte* nur eine leise Stimme, die von der Erde heraufzukommen schien (וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֶךָ *Jes.* 29, 4., vergl. 8, 19.), aber *sah* den Geist nicht, dagegen die Beschwörer den Geist zu sehen, aber nicht zu hören vorgaben[21]), wodurch sie sowohl den Befragenden in Hinsicht der Geheimnisse, die er etwa zu vernehmen hatte, sicherer machten, als auch Gelegenheit erhielten, sich nach jeder Seite hinzuwenden, oder gar fortzugehen, auf welche Weise es ihnen leicht wurde, das Kunststück der Bauchrednerei durchaus unbemerkt auszuführen. So war es auch bei der Beschwörung Samuels, die Saul veranlafste. Er sah die Erscheinung nicht selbst; denn er liefs sich ihre Gestalt von der Frau genau beschreiben (1 *Sam.* 28, 12—14.), die bei dem vorgeblichen Anblicke derselben ein Geschrei ausstiefs und sich stellte, als ob sie jetzt erst wisse, dafs Saul selbst der Befragende sey: ein Umstand, von dem es schwer ist zu sagen, wie sie ihn durch den bloßen Anblick der Gestalt des Geistes erfahren konnte. Aber Saul selbst spricht mit dem Geiste, wobei die Beschwörerin, wie es scheint, fortging; denn Vers 21 kommt sie erst wieder und bemerkt, dafs der König sehr angegriffen sey. Es ist kein Zweifel, dafs auch dieser Fall ein Betrug war, und ein Hebräischer Commentator bemerkt bereits, dafs Gott sich nicht werde durch ein Weib zu einer Weissagung haben zwingen lassen, die er bei der Befragung durch Urim und Propheten verweigert (1 *Sam.* 28, 6.). Die Beschwörerin liefs den Geist nur sagen, was leicht vorauszusehen war, und trug, indem sie dem Könige die letzte Kraft und Zuversicht nahm, selbst zu seinem Tode bei. Indessen hat in jedem Falle diese Erzählung ungemein viel Interesse. Man sieht aus derselben, wie tief dieser Aberglaube bei dem Volke eingewurzelt war und welche bestimmte Form derselbe hatte, trotz dem, dafs der Tod auf solche Beschwörungen gesetzt war (3 *Mos.* 20, 27.). Ungeachtet Saul selbst Alles angewandt hatte, um diesen Aberglauben auszurotten (28, 9.), hatte sich doch noch eine Todtenbeschwörerin erhalten (es waren diefs bei den Griechen und Hebräern gewöhnlich Frauen), und der

21) Siehe Jarchi zu 1 *Sam.* 28, 14.

unglückliche König kommt noch dahin, in eigener Person zu einem Unsinne Zuflucht zu nehmen, den er bisher so feindlich verfolgt hatte. Wenn man nun voraussetzte, dafs der Geist irgend eines Verstorbenen citirt werden, dafs dieser die Zukunft wissen und voraussagen, dafs er unter Anderm dem Fragenden verkündigen konnte: Du wirst morgen zur Vollendung der Strafe, die ich bereits beim Leben prophezeiet, mit deinen Söhnen im Treffen bleiben, und ihr werdet *bei mir* seyn (28, 17—19.): wer kann leugnen, dafs hier folgende Ideen vorausgehen mufsten: Die Verstorbenen hören nicht auf; ihr Geist (ohne körperliche Hülle, sonst hätte Saul den Geist sehen können) lebt an einem Orte fort, an den auch die Geister Anderer nach ihrem Tode kommen; sie nehmen Theil an den Vorfällen der Erde und übersehen sowohl Vergangenheit als Zukunft, haben also ein überirdisches Wissen (hierbei könnte man vielleicht vergleichen: *Der Mensch ohne Verstand ist gleich dem Thiere, das verstummt*, *Ps.* 49, 21., siehe unsere Bemerkungen zu diesem Psalm); sie bewahren endlich das Interesse für religiöse Verhältnisse und Pflichten (1 *Sam.* 28.). Solche Ideen waren selbst bis zu der Hefe des Volkes durchgedrungen und wurden bei Beschwörungen als bekannt vorausgesetzt. Wer wollte da nicht annehmen, dafs der Glaube an die Fortdauer des geistigen Theiles, und zwar in einer an und für sich ziemlich bestimmten und reinen Form, bei dem Volke allgemein war? Auf den Umstand, dafs bei diesem Vorfalle des *Scheol* nirgends Erwähnung geschieht, wollen wir hier nur noch beiläufig aufmerksam machen.

Noch ein Gedanke drängt sich uns hier auf. Das Geschick der Nachkommen bildete für den Orientalen einen ganz vorzüglichen Gegenstand seiner Sorgen. Man ging ruhig dem Tode entgegen, wenn man nur wufste, dafs die Nachkommen glücklich seyn würden. Sollte diefs nicht wenigstens dunkel mit der Idee zusammengehangen haben, dafs auch die Verstorbenen noch Theil nähmen an dem Schicksale der Hinterbliebenen, einer Idee, die den Todtenbeschwörungen offenbar gleichfalls zu Grunde liegt? Sollte sich diese Ansicht nicht *wenigstens dunkel*, aussprechen, wenn bei glücklichen Ereignissen erwähnt wird: Diefs ist die Erfüllung der Versprechun-

en, der Schwüre, die Gott den Vorfahren gegeben? Nahm an an, dafs die Gestorbenen die Vorgänge der Erde kann-n: so setzte man auch wohl voraus, dafs sie sich freuten er das Glück ihrer Nachkommen, gleichwie der Prophet htet, dafs eine Klagestimme gehört werde bei dem Unglücke s Volkes; es ist die Stimme Rahels, die aus dem Grabe rauf tönt, es ist die Stimme der trauernden Mutter, die ihre der beweint. Und hierbei erlitte denn wohl *Matth.* 22, . einige Anwendung[22]).

II.

Dieſs waren die verschiedenen Seiten eines Glaubens, en die Hebräer schon aus den Ursitzen ihrer Väter mit her-ergebracht hatten. Es ist indeſs bereits bemerklich gemacht orden, dafs besondere Vorfälle in dem Leben des Einzelnen, ie des Volkes, auch einen Einfluſs auf diesen Glauben gewin-en mufsten, um ihn zuerst zu erschüttern, sodann aber aufs eue zu befestigen. Um die hierher gehörigen Data zu wür-igen, müssen wir zuerst einen Blick auf eine Reihe von dich-erischen Stellen werfen, auf welche man bei dieser Streit-age mit Unrecht ein Gewicht gelegt hat. In diesen erscheint er Leidende ganz vertieft in sein Unglück, in die Todesge-ahren, die ihm drohen; er denkt also nur an Grab und Ver-ichtung, weil er nur seine äufsern unglücklichen Verhältnisse, in *äufseres* Leben im Auge hat. Er erinnert sich hierbei icht, dafs der Geist im Tode den Körper verläfst und dafs nen selbst ein besseres Schicksal erwartet. Wer da glaubte, afs Menschen in solchen Zuständen jetzt anders empfinden, er würde sich sehr irren. In Augenblicken des Schmerzes und

22) Eine ganz entsprechende Stelle findet sich im *Talmud*, Tr. *Taanith* 5, 2.: *Jakob, unser Stammvater, ist nicht todt, denn es heifst Jer.* 30, 10.): „*Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, und verzage nicht, Israel*; *denn ich helfe dir aus der Ferne und deinen Nachkommen vom Lande ihrer Gefangenschaft.*“ *Hier wird er* (Jakob) *also zusammengestellt mit seinen Kindern: gleichwie sie lebend sind, so ist auch er lebend* (מה זרעו בחיים אף הוא בחיים).

der Gefahr, wo die Lebenslust noch gegen die Schrecken der Zeitlichkeit *kämpft*, wo vor der Furcht noch nicht die Hoffnung gewichen ist, sieht der Geängstete in dem Tode nur den Gegensatz des Lebens. In solchen Stimmungen waren aber die Dichter dieser Stellen, oder sie wollten sie doch schildern, und im letztern Falle würde es auch der poetischen Einheit des Gedichtes geschadet haben, wenn der Ausdruck der Angst und der Verzweiflung durch den tröstenden Gedanken an ein Jenseits entkräftet würde.

Hierher gehört besonders *Psalm* 88.:

Ewiger, Gott meiner Hülfe,
Am Tage ruf' ich, bei Nacht dir entgegen.
Laſs kommen vor dich mein Gebet,
Neige dein Ohr meiner Klage!
Denn satt ist der Leiden mein Gemüth[23])
Und meine Lebenskräfte sanken zum Scheol[24]).
Zu Jenen gehör' ich, die zur Grube fahren;
Ich ward dem Manne gleich, deſs Kraft dahin.
Unter die Todten bin ich hingestreckt,
Gleich Erschlagnen, die da ruhn im Grabe,
Deren du nicht gedenkest mehr
Und welche deiner Hand entzogen sind.
Du wiesest mich in die unterste Grube,
In Finsterniſs, in tiefe Wasser.
Ueber mich lagert sich dein Grimm
Und mit allen deinen Wogen drückst du.
Du entferntest meine Freunde von mir,
Machtest mich ihnen zum Abscheu,
Der ich eingekerkert bin und nicht hinaus kann.
Mein Auge schmachtet, über mein Elend
Ruf' ich, Ewiger, zu dir an jedem Tag,
Breit' ich meine Arme vor dir aus.
Wirst du für Todte Wunder üben?

---

23) נַפְשִׁי.

24) *Scheol* heiſst hier offenbar nichts Anderes, als *Grab*, oder der Ort der den Leichnam aufnimmt.

Werden Entseelte[25]) *aufstehn, dich zu preisen?*
Wird im Grabe verkündiget deine Güte,
Deine Treue in dem Abgrund?
Kennt in der Nacht man deine Wunderthaten
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
Ich aber, Ewiger, flehe zu dir,
Und Morgens tönt mein Gebet dir entgegen.

Alles in diesem Psalm deutet die höchste Verzweiflung
Entsprechend sind folgende Stellen:

Ps. 39, 13. *Ein Fremdling bin ich vor dir,*
Ein Miethling, wie alle meine Väter.
14. *Lafs ab von mir, dafs ich mich erhole,*
Bevor ich gehe und nicht mehr bin.

Ps. 6, 5. *Wende dich, Ewiger, mir wieder zu,*
Rette mein Leben,
Hilf mir um deiner Liebe willen.
6. *Denn im Tod' ist dein Angedenken nicht;*
Im Scheol wer preiset dich?

Ps. 115, 17. *Nicht die Todten preisen Gott,*
Und alle die nicht, die fahren in die Stille.

Ps. 30, 10. *Was frommet dir mein Blut,*
Wenn ich zur Tiefe fahre?
Wird der Staub dich preisen,
Wird er verkünd'gen deine Treue?

Es darf nicht wundern, wenn die Alles vergessende Freude, diesem Leben und den Seinigen wirklich wiedergegeben zu seyn, in dem Dankgebete des Hiskias *Jes.* 38, 18. 19. sich auf ähnliche Weise ausspricht:

Nicht der Scheol preiset dich,
Nicht rühmet dich der Tod,
Nicht hoffen, die zur Grube fahren, auf deine Treue.
Wer lebt, wer lebt, er preiset dich,
Gleich mir, an diesem Tag;

---

25) רְפָאִים bedeutet wohl an dieser Stelle nichts Anderes, als die schwach Gewordenen, der Lebenskraft Beraubten, wie Vers 5 גֶּבֶר אֵין־אֱיָל

Der Vater vor den Kindern
Weiset hin auf deine Treue.

In allen diesen Stellen ist nur vom leiblichen Tode die Rede und an das Schicksal der Seele wird dabei gar nicht gedacht. Sie sagen im Allgemeinen nichts Anderes, als was *Ps.* 30, 10. ausdrückt. Der Staub, der hingesunkene Leichnam, kann Gott nicht mehr danken, ihm kann nichts Freudiges mehr geschehen.

Ἀνδρὸς δ' ἐπειδὰν αἷμ' ἀνασπάσῃ κόνις,
Ἅπαξ θανόντος, οὔτις ἐστ' ἀνάστασις. (Aeschyl. *Eumen.* 637 f.)

Aus solchen Stellen zu schliefsen, dafs ein Volk Nichts von Unsterblichkeit gewufst, würde gewifs sehr übereilt seyn. Gedichte, in dieser Stimmung geschrieben, können keinen historischen Beweis liefern. Man findet unstreitig ähnliche bei allen Nationen der neuern Zeit. Könnte man nun in Bezug auf diese hieraus irgend einen richtigen Schlufs ziehen? Wenn nun aber jetzt, wo bei allen Religionsparteien die Unsterblichkeit der Seele als ein Hauptgrundsatz religiöser Ueberzeugung von Kindheit auf eingeprägt, überall öffentlich gelehrt und mit allen Mitteln der Ueberzeugung befestigt wird, noch keinesweges alle Klagen über Kürze und Schmerzen des Lebens, über Grab und Tod in Erinnerungen an die Ewigkeit verklingen: so wird man sich wohl nicht darüber wundern, bei Dichtern jener Zeit, wo die Leidenschaft noch keine Rücksicht kannte und sich stets ganz aussprach, einige Stellen obigen Inhalts zu finden, deren Zahl doch übrigens verhältnifsmäfsig nur gering ist, einige Klagen über das Grab als Ziel dieses Lebens, ohne dafs dabei ängstlich des geistigen Fortlebens gedacht wird. Aber noch viel weniger können diese Stellen, auf die einige Forscher so Viel gebaut, gegen so viele bestimmte Andeutungen eines allgemeinen Volksglaubens Etwas beweisen.

Wichtiger ist eine andere Klasse von Stellen, welche auf die Unsterblichkeitsidee selbst eingehen, aber sie bestreiten, oder in Frage stellen. Hauptstellen dieser Art finden sich bei *Hiob* und dem *Prediger*. Man hat nicht ermangelt, sich auf diese zu beziehen, aber dabei übersehen, dafs diese Stellen

gerade das Gegentheil von dem beweisen, was sie darthun sollen; denn indem sie die individuellen Zweifel *eines Einzelnen* in Hinsicht einer Idee darstellen, geben sie ein Recht, die Idee selbst, in einem weitern Kreise verbreitet, vorauszusetzen. Wir haben die Erscheinung solcher Zweifel in dem ersten Abschnitte geschichtlich zu erklären versucht, und können uns hierauf auch gegen diejenigen beziehen, welche geneigt seyn möchten, auch einige der oben angeführten Stellen hierher zu rechnen. Wir haben indefs dort zugleich bemerkt, dafs wir Grund haben, dergleichen als Erscheinungen einer Durchgangsperiode zu betrachten, die sowohl beim Volke als auch bei Einzelnen zu einer um so hellern Gewifsheit führen mufste. Die Nachweisung dieses Ideenganges bei mehrern Dichtern aus verschiedenen Zeiten wird die Sache aufser Zweifel setzen, und vielleicht gelingt es uns hierbei zugleich, zur Erklärung mehrerer der wichtigsten literarischen Ueberreste aus dem Hebräischen Alterthume einige neue Beiträge zu liefern.

III.

Es ist gewifs von dem gröfsten Interesse, dafs sich die drei Momente, die wir bezeichnet haben, nämlich Betrachtungen über die Hinfälligkeit und unvermeidliche Vergänglichkeit des irdischen Menschen, Fragen und Zweifel in Hinsicht einer möglichen Fortdauer nach dem Tode und zuletzt die volle Anerkennung dieser Fortdauer, in einer Reihe von Lehrgedichten wirklich verbunden, nach ihren allmäligen Uebergängen in einander und mehr oder weniger im Einzelnen ausgeführt, vorfinden. Der innere Zusammenhang in den bezeichneten Stücken ist vielfach übersehen worden, und weil das Ende in denselben dem Anfange zu widersprechen schien, so verleitete dies Viele, ihre Erklärung im Zusammenhange aufzugeben, und dasselbe Gedicht, in einzelne Stücke zerrissen, mufste für die entgegengesetztesten Ansichten in Bezug auf denselben Gegenstand zu gleicher Zeit Beweise liefern. Wir werden daher näher in den eigentlichen Sinn dieser Stellen einzudringen

suchen, und wir dürfen um so weniger Anstand nehmen, hierbei etwas länger zu verweilen, als wir uns hier im eigentlichen Mittelpuncte unserer Betrachtungen befinden.

Wir fangen mit den Forschungen des *Predigers* an, theils weil sie bei der Ergründung ihres Zusammenhanges stets besondere Schwierigkeiten gemacht haben, theils weil die Sprache dieses Buches sich mehr der prosaischen Diction nähert, wobei weniger Zweifel über die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke entstehen. Wir übersehen zwar nicht, dafs man die Abfassung dieses Buches in eine spätere Zeit setzt: aber die Annahme, dafs ausländische Philosophie auf seine Ansichten eingewirkt, ist völlig grundlos; denn sie entsprechen im Ganzen der Denkweise keines Volkes mehr, als der der Hebräer. Was besonders die Ansichten über die menschliche Seele betrifft, so haben wir schon früher angedeutet, mit welchen ersten Begriffen sie durchaus übereinstimmen.

Der Prediger klagt darüber, dafs alle Zustände des menschlichen Daseyns, alle Erfolge menschlicher Bestrebungen eitel, ungewifs, unerklärlich, unergründlich seyen; denn alle diese wechselnden Bedeutungen scheint das Wort הֶבֶל zu haben. Es ist das, was, wie ein Hauch, unter der Betrachtung schwindet. Es bezeichnet also nicht blofs die Vergänglichkeit der menschlichen Zustände, sondern auch ihre Unbegreiflichkeit, Dunkelheit (vergl. 6, 4., wo es mit חֹשֶׁךְ im Parallelismus steht). Die Auffassung des Wortes in diesem Sinne hebt an manchen Stellen des allerdings etwas schwer in Zusammenhang zu bringenden Buches scheinbare Widersprüche auf. Die sprechendste Stelle für die zuletzt angegebene Bedeutung und die überhaupt Licht über die Ansicht des Verfassers giebt, ist 8, 14—17., auf welche wir noch zurückkommen werden.

Fafst man den Inhalt des Buches zusammen, so bieten sich mehrere Hauptpuncte dar, die in Betrachtung gezogen werden: Weisheit, irdisches Glück, Redlichkeit oder Frömmigkeit, göttliches Gericht, Unsterblichkeit. Bei aller Dunkelheit, die im Buche herrscht, ist doch ein Faden zu verfolgen, nach welchem diese Gegenstände in der gewöhnlichen Ansicht von ihrem Werthe vorgeführt, dann mit dem Auge des Zweiflers

betrachtet und am Ende wieder in ihren eigentlichen, verhältnifsmäfsigen Werth eingesetzt werden. Der Verfasser beobachtet hierbei die Form, dafs er irgend Etwas scheinbar als seine wirkliche, definitive Ansicht hinstellt, dann aber, von der Unhaltbarkeit überzeugt, nach wieder von Neuem aufgenommener Untersuchung (was mitunter durch nicht zu übersehende Ausdrücke, wie וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה 4, 1. oder ähnlich angedeutet wird), das Resultat ändert, oder doch genauer begrenzt.

Der weise und reiche König ist bemüht, den eigentlichen Werth des Lebens und die beste Regel für dessen Benutzung aufzufinden. *Weisheit* stellt sich zuerst seiner Betrachtung dar. Aber die menschliche Erkenntnifs ist so voller Mängel und Stückwerk (1, 15.), dafs der Forscher, statt befriedigt zu werden, nur Plage hat;

Denn bei vieler Weisheit ist viel Betrübnifs,
Und je mehr Wissen, je mehr Plage (1, 18.).

Er versucht es also mit dem äufsern Genufs des Lebens:

2, 1. *Ich dachte in meinem Herzen:*
Lafs mich hingehen und schwelgen in Freude
Und spähen nach Genufs.

Er versagt sich Nichts, führt Werke auf, wie sie sein Herz nur wünscht; auch seine Weisheit steht ihm darin bei (2, 9.). Aber:

2, 11. *Ich sah zurück*[26]) *auf alle meine Werke, —*
Und siehe, Alles eitel,
Kein wahrhaft Gut[27]) *unter der Sonne.*

Der König kommt also wieder auf das Erste, die Weisheit, zurück, und die Resultate sind dieses Mal etwas günstiger:

2, 12. *So wandt' ich mich denn zurück,*
Um anzuschaun die Weisheit
Und die Thorheit. —
13. *So sah ich denn selbst, dafs Vorzug hat*

---

26) וּפָנִיתִי.

27) יִתְרוֹן, was *bleibt*, was einen wahren, unvergänglichen Werth in sich trägt.

Die Weisheit vor der Thorheit,
Gleichwie das Licht vor der Finsterniſs.

Aber da der Weise, gleichwie der Thor sterben muſs (vergl. Ps. 49, 11.), was hilft ihm dieser Vorzug?

2, 14. *Der Weise, er hat Augen im Kopf,*
Und der Thor wandelt in Finsterniſs:
Aber ich weiſs auch, daſs ein Geschick sie Alle trifft.
15. *Da sprach ich denn in meinem Herzen:*
Was den Thoren trifft, das trifft auch mich,
Wozu denn, daſs ich weiser bin? —
16. *Denn kein Angedenken bleibt*
Dem Weisen sammt dem Thoren ewiglich;
Denn Alles ist vergessen
Gleich in den nächsten Tagen.
Wie aber darf der Weise sterben,
Gleichwie der Thor?
17. *Deshalb haſs ich das Leben;*
Denn mir miſsfällt, was unter der Sonne vorgeht,
Denn Alles ist eitel und Haschen nach Wind.

Doch der Dichter sagt dieſs Alles nicht, um die Einrichtungen des Lebens zu tadeln, sondern um ihre Unerforschlichkeit zu zeigen und die unnützen Qualen, die der Mensch sich macht, wenn er ihren Grund erspähen will. Denn das Werk Gottes an und für sich ist untadelhaft:

3, 11. *Alles machte er schön für seine Zeit;*
Auch das Ew'ge[28]) *gab er in ihr Herz,*
Nur daſs der Mensch nicht fasset[29])
Gottes Werk vom Anfange bis ans Ende.

Er kommt also wiederum darauf zurück (Vers 12 f.), daſs man am

---

28) *Das Ewige.* Dieſs heiſst entweder eine Ahnung der ewigen, über die Zeitlichkeit hinausgehenden unendlichen Wirksamkeit Gottes (welche das zweite Hemistich andeutet), oder die Ahnung der eigenen Ewigkeit. Indeſs könnte הָעוֹלָם hier auch wohl nur die Erinnerungen einer langen Vergangenheit bezeichnen; denn auch in diesem Sinne (wie wir sagen könnten, einer vorübergegangenen Ewigkeit) kommt das Wort vor.

29) Eigentlich: *ausfindet.*

lesten thue, im Genusse des Lebens Trost für seine Mühseligkeiten zu suchen [denen man, bei dem nothwendigen Wechsel seiner Gegensätze (3, 1—8.), nie ganz ausweichen kann]. Noch eine Betrachtung bestärkt ihn in diesem Schlusse:

3, 16. *Und aufserdem sah ich unter der Sonne:*
Am Orte des Urtheils waltet der Frevel
Und am Orte der Gerechtigkeit waltet der Frevel.
17. *Da dachte ich bei mir:*
Den Gerechten und den Frevler richtet Gott;
Denn die Zeit[30] *für jedes Begehr*
Und für jede That ist dort[31].
18. *Da dacht' ich bei mir in Betreff der Menschen,*
Dafs sie Gott abgesondert, und dafs man sehe,
Dafs sie thier'sche Wesen sind nach ihrer Art[32].
19. *Denn das Geschick der Menschen*
Ist, wie das Geschick der Thiere:
Ein Geschick betrifft sie;
Des Einen Tod ist, wie des Andern Tod,
Ein Lebensgeist in Allem;
Und was den Menschen stelle übers Thier, ist Nichts,
Denn Alles ist dunkel.
20. *Alles gehet nach einem Ort:*
Alles ward vom Staube
Und Alles kehrt zum Staube.
21. *Wer weifs Etwas vom Lebensgeist im Menschen,*
Der da nach Oben[33] *geht,*
Und vom Lebensgeist des Thieres,
Der hinab zur Erde sinkt[34]*?*

---

30) *Des Gerichtes.*

31) Nicht auf Erden, vergl. Vers 16 und 7, 15.

32) Nichts, als eine besondere Gattung der thierischen Schöpfung, mit der sie so Vieles gemein haben, nämlich was ihre Erscheinung auf dieser Erde betrifft; was aber darüber hinausgeht, wer kann etwas Bestimmtes darüber sagen?

33) *Gen Himmel,* vergl. 5, 1. mit 12, 7.

34) Wer kennt ihn, den geistigen Theil des Menschen, der (nach der

22. *Da sah ich, daſs Nichts besser,*
Als daſs der Mensch sich freue seines Thuns;
Denn dieses ist sein Antheil.
Denn wer wird hin ihn führen,
Daſs er sehe, was nach ihm seyn wird[35]*?*

Es lohne also nicht, diefs ist der Sinn der Betrachtungen, sich in Dinge zu vertiefen, die für uns unergründlich sind, und diefs führt zum dritten Male auf den Satz, dafs man sich der Gaben des Lebens freuen solle. Wie indefs im Frühern nicht der *Werth*, sondern die *Zulänglichkeit* menschlicher Weisheit in Abrede gestellt wird, so wird auch hier die Würde des Geistes nicht geleugnet, sondern nur gesagt, dafs wir zu wenig hell sehen, um hierüber etwas Bestimmtes sagen zu können[36].

Aber auch hierbei kann sich der Forscher noch nicht beruhigen, und er fährt unmittelbar auf das Mitgetheilte fort:

4, 1. *Da sah ich denn wieder alle die Bedrückungen,*
Die vorgehen unter der Sonne,
Und siehe da die Thränen der Gedrückten
(Und haben Keinen, der sie tröste)
Unter ihrer Dränger mächt'ger Hand,
Und Keiner, der sie tröste.

Solches macht ihm diefs Daseyn von Neuem werthlos (vgl. 2, 17.):

4, 2. *Drum lob' ich die bereits Gestorbenen*
Vor denen, die noch leben,

---

allgemeinen Annahme) sich so sehr von dem des Thieres unterscheidet? wer ist mit seiner Natur und seinem Schicksal so genau bekannt, um bestimmte Ansichten darauf gründen zu können? Die alten Erklärer haben diesen Satz so aufgefafst, als wäre das ה ein fragendes, was es nach der Masoretischen Punctation nicht ist. Nach obiger Erklärung aber liegt diese Frage ebenfalls, wenn auch nicht direct, doch indirect darin.

35) Es ist nicht sicher, ob hier gemeint ist: *jenseits*, oder nur: *auf Erden*. Vergl. 6, 12.

36) Um so weniger hat man das Recht, diese Stelle gegen den Unsterblichkeitsglauben der Hebräer anzuführen; denn in jedem Falle wird dieser vom Forscher vorausgesetzt, nur aber in einer individuellen (vorübergehenden) Stimmung von seinen zweifelhaften Seiten gezeigt.

3. *Und besser noch, gar nicht geboren seyn,*
Dafs man das Schlimme nicht sehe,
Das unter der Sonne vorgeht.

Er fährt fort, einzelne Erscheinungen des Lebens zu betrachten, und Vieles läfst ihn unbefriedigt.

7, 15. *Alles sah ich in den Tagen meines eitlen Daseyns:*
Mancher Redliche kommt um in Redlichkeit
Und mancher Frevler währt in seiner Bosheit.

8, 14. *Es geht Unergründliches auf Erden vor:*
Es giebt Gerechte, denen geschieht,
Was Frevlern ziemte,
Und Frevler giebt es, denen geschieht,
Was Gerechten ziemte. —

nd Nichts hat stets den Erfolg, den man mit Recht erartet:

9. 11. *Nicht den Leichten gelingt der Lauf,*
Nicht den Starken der Kampf;
Nicht die Weisen haben Brod,
Nicht die Einsichtsvollen Reichthum;
Nicht den Verständigen wird Gunst.
Denn die Zeit und das Geschick ergriff sie Alle.
12. *Auch weifs der Mensch nicht seine Zeit,*
Wie Fische, die das Netz,
Wie Vögel, die die Schling' erfafst. —

Auf diese Weise giebt sich der Forscher der Betrachtung rgend einer einzelnen Erscheinung stets ganz hin. Er mildert ber im Laufe dieser Untersuchungen das zu weit gehende, inseitige Resultat überall durch die Aufstellung des Gegenatzes. Ist das Leben in so vieler Hinsicht gehässig und chal, weil es die Tugend nicht besonders begünstiget: so oll man sich auch nicht mit gar zu grofsem Abscheu von ihm venden; denn es biete doch immer auch Hoffnungen (9, 2–4.), nd der Lebende sey, *in Bezug auf dieses Leben*, doch undlich besser dran, als der bereits Gestorbene. Dieser Gedanke wird sehr grell hervorgehoben, im Gegensatze zu früheren Behauptungen, wie z. B. 2, 17. 4, 2 f. Ein lebender Hund sey besser, als ein todter Löwe; die Todten hätten gar

keinen Antheil mehr *an Allem, was unter der Sonne geschieht*; denn weder That, noch Ueberlegung, noch Kenntnifs oder Weisheit sey im Scheol (welches hier offenbar nichts Anderes heifst, als der Ort des Begräbnisses, die Stätte der Todten), 9, 4—6. 10. Man handle also wirklich nach Gottes Willen, indem man dieses Leben geniefst (9, 7 ff.). Dieser Rath wird aber stets in der Weise gegeben, dafs der Gedanke eines zu weit gehenden, sündigen Genusses des Lebens fern gehalten wird. Man solle also, um das Leben in rechter, gemäfsigter Weise zu geniefsen, sich dem Gedanken an Trauer und Tod nicht entziehen und das Ende vor Augen haben (7, 2.). Nur wer Schmerz fühle, könne auch wahrhaft fröhlich seyn (Vers 3), und Keiner, als ein Narr, denke immer an Lust und Festlichkeiten (Vers 4). Man solle also in keiner Sache zu weit gehen, nicht zu fromm, nicht zu klug seyn wollen, aber auch dem Argen und der Thorheit im Leben nicht anheimfallen; *der Gottesfürchtige* wisse schon hier überall die rechte Mitte zu finden (7, 16—18.).

Es wird auch dem vorgebeugt, dafs man sich nicht etwa durch den Anblick ungestrafter Bosheit zu Aehnlichem und zum Glauben an wirkliche Ungerechtigkeit Gottes verleiten lasse. Durch Nichts solle man in der Gottesfurcht irre werden (5, 6.), und

5, 7. *Wenn du den Druck des Armen*[37])
Und Raub des Rechtes siehest im Lande,
So wundre dich hierüber nicht;
Denn über dem Hohen ist ein höh'rer Hüter
Und ein Höchster über ihnen.

Doch wird allerdings der Lohn des Guten und die Strafe des Schlechten *auf Erden* gar häufig vermifst (8, 10 ff.). Habe nun hier der Mensch Tag und Nacht Schlaf im Auge, und sey es ihm unmöglich, Etwas zu sehen, so solle er sich bescheiden, dafs er mit aller Weisheit nicht die Wirksamkeit Gottes *auf Erden* ergründen könne (8, 16. 17.), deren Unbegreiflichkeit eben dem Menschen Ehrfurcht einflöfsen solle (3, 14.).

37) Vergl. oben 4, 1.

Durch unnützes Grübeln solle man sich also nicht abhalten ssen, im Leben thätig und rüstig zu seyn, was nie ohne Erlg bleibe (11, 1—6.).

Uebrigens solle man sich seines Verstandes immer beenen, um die Werke Gottes zu betrachten, könne man auch elt gerade machen, was an denselben krumm erscheine, und be auch Gott Eins so dem Andern gegenübergestellt, dafs r Mensch oft nicht wohinaus wisse (7, 11—14.); denn die eisheit bleibe doch das höchste Gut des Lebens (9, 13—18.).

Nachdem nun der weise Forscher, in dieser Art von Eim zum Andern schwankend, Alles genau gegen einander abwogen (אִזֵּן וְחִקֵּר, 12, 9.), so giebt er in einem ergreifenden d gut zusammenhangenden Schlusse die bestimmtesten Anutungen über alle die Bestrebungen und Aussichten des Lens, die in den ersten vier Kapiteln auch in einer gewissen rdnung vorgetragen wurden. Aber dort war Alles noch geennt und unsicher. Hier hat er die Regel gefunden, Alles harmonischen Zusammenhang zu bringen, dafs Eins das ndere sichert. Das vergängliche Leben hat auch seinen nuber: man geniefse es, so lange man kann und von den esseln des Alters noch nicht beschränkt wird, aber weise nd in Sittlichkeit, im Hinblick auf Gott und in bestimmter rwartung des Gerichtes.

11, 7. *Ja, süfs ist das Licht*
Und wohlthuend den Augen der Anblick der Sonne.
8. *Wenn gleich viele Jahre lebet der Mensch,*
Er freuet sich aller;
Und denket der trüben Tage,
Denn ihrer werden viele seyn:
Was Alles komm', ist ungewifs.
9. *Freu dich, Jüngling, deines zarten Alters*
Und fröhlich sey dein Herz in deiner Jugend;
Geh den Pfaden deines Herzens nach
Und der Schaulust deiner Augen:
Doch wisse, dafs über dieses Alles
Gott dich führet ins Gericht.
10. *So tilge Leidenschaft aus deinem Herzen*
Und wahre dich vor Bösem;

Denn Kindheit und Jugend sind vergänglich.

12, 1. *Und gedenke deines Schöpfers in der Jugend,*
Eh' noch die bösen Tage kommen,
Und die Jahre nahen, von denen du sagen wirst:
Ich hab' an ihnen keine Lust. —

3. *Wann zitternd werden des Hauses Hüter*
Und zum Falle sich die Starken neigen,
Die Mahlenden rasten, da ihrer wenig worden,
Und trübe sind die Sehenden an den Fenstern. —

5. *Dann gehet der Mensch in sein ew'ges Haus*
Und ihn umringen am Wege die Klagenden. —

7. *Dann wird der Staub zu Erde wieder,*
Wie er gewesen,
Und es kehret der Geist zurück zu Gott,
Der ihn gegeben.

Man sieht, dafs dieser letzte Gedanke der ganzen Betrachtung auch ihren wahren Schlufsstein bildet. Alles Uebrige giebt ihm Gewifsheit und ordnet sich ihm unter. Ohne ihn konnte sich der Denker nicht beruhigen und weder die Zweifel gegen den Werth der Weisheit (2, 15.), noch die gegen die Gerechtigkeit Gottes, gegen den Schlufs hin, auf das Bestimmteste zurückweisen[38]). Und schon in der Einleitung fühlt er sich zu diesem Gedanken unaufhaltsam hingedrängt (3, 17.). Auch der Epilog, der noch einmal das Ganze zusammenfafst, stellt *ihn* als die mafsgebende, schliefsende Idee der Summa hin: Man schenke Aufmerksamkeit den Worten der Weisen, aber plage sich auch nicht zu sehr durch Grübeln und Schreiben (über diese Gegenstände). Habe man Alles angehört, so sey das Endresultat des Ganzen:

12, 13. *Fürchte Gott und halte sein Gebot:*
Diefs gilt für jeden Menschen.

---

38) Immer bleibt ihm freilich die Ursache der Erscheinungen *in Bezug auf dieses Leben* räthselhaft. Ueber das den Erwartungen nicht entsprechende Geschick der Frommen und Bösen *beruhigt* ihn zwar der Gedanke einer jenseitigen Ausgleichung: aber derselbe reicht für ihn nicht aus, um zu erklären, *warum diese Ausgleichung nicht auch schon hienieden beginne.* Nur diefs macht die so oft wiederkehrenden Klagen über die Dunkelheit der Wege Gottes verständlich.

14. *Denn Alles bringt Gott vor Gericht,*
Auch das Verborgne, mag es gut seyn, oder böse.

Diese Bemerkung kehrt also im Buche drei Mal als Schlufssatz wieder, und zwar Anfangs, wo das Buch (nach dem Plane seiner Anordnung) noch Alles in Frage stellt, in etwas schwankendem Lichte, gleich den übrigen Hauptaufgaben der Untersuchung (richtiger Genufs des Lebens, Werth der Weisheit), zuletzt, wie diese, ausgemacht und bestimmt. Sie gründet sich auf die Idee *der Unsterblichkeit der Seele.* Dieses geht aus den Bemerkungen des Buches hervor (denn dem erfahrnen Forscher entgeht es keinesweges, dafs hier, im Leben, die Gerechtigkeit Gottes sich nicht vollendet (3, 16. 7, 15. 8, 10. 14. 9, 2. 3. 11. 12.) und wird schon im Anfange des Buches als ein Gegenstand des Glaubens Anderer angedeutet, zuletzt aber in dürren Worten als die feste Ueberzeugung des Verfassers ausgesprochen. Jeder Zweifel in Hinsicht des Sinnes von 12, 7. verschwindet, wenn man diese Worte mit 1 *Mos.* 2, 7. 3, 19. (und *Pred.* 3, 21.) vergleicht, wodurch sich zugleich die Annahme widerlegt, dafs der Verfasser diese Idee anderswoher, als aus den Ansichten seines Volkes holen mufste [39]). Auch der fragliche Unterschied (denn לְבַדָּם giebt wohl diesen Begriff) zwischen Menschen und Thieren (3, 18. 21.) führt auf 1 *Mos.* zurück, wo durch Kräfte, die Gott in *die Erde* gelegt, die Thierschöpfung, der Mensch aber durch den ihm eingehauchten gottähnlichen Geist ins Leben gerufen wird (vgl. 1 *Mos.* 1, 24. mit Vers 26 und 2, 7.). Man kann endlich auch nicht zweifeln, dafs in den Worten: *Der Geist kehret zu Gott zurück*, von einer individuellen Fortdauer die Rede

39) Der Annahme, dafs die Hebräer diese oder jene Lehre von irgend einem andern gleichzeitigen Volke hätten, begegnet man häufig. Sie scheint mitunter aber voreilig zu seyn. Denn man sieht öfters nicht ein, was zu derselben zwinge, da so viele andere, anerkannt erhabene und reine Lehren ihnen eigenthümlich sind, die von dem übrigen Alterthume sogar verworfen wurden. Man bleibt in solchen Fällen sehr häufig den Beweis schuldig, dafs jenes andere Volk die fragliche Lehre wirklich besafs, in einer so reinen Gestalt besafs, als sie sich bei den Hebräern findet, oder vielmehr, nach unsern frühern geschichtlichen Andeutungen, *erhalten* (und mitunter entwickelt) hat.

sey; denn ohne diese würde kein Gericht (3, 17., vergl. 16. 21. 11, 9. 12, 14.), keine Ausgleichung der Frage über den wirklichen Unterschied des Weisen und Thoren (2, 15. 16., die auch *Ps.* 49 von demselben Gesichtspuncte aus betrachtet) möglich seyn[40]). Daher der *Targum*, wie auch Rosenmüller zu 12, 7. bemerkt, mit Recht paraphrasirt: *Deine geistige Seele wird zurückkehren, um zu stehen im Gerichte vor Gott, der sie dir gegeben.* — Sollen wir noch ein Wort über die Zeit der Abfassung dieses Buches sagen, so möchte vielleicht der Umstand, dafs sich in ihm keine Beimischung von Ideen über Auferstehung findet, mit ein Grund seyn, anzunehmen, dafs es noch vor der Babylonischen Gefangenschaft entstand.

Wir gehen hierauf zu einem *Psalm* über, der sich als die Lösung eines grofsen Räthsels ankündigt, indem er ebenfalls die Ausgleichung der Würdigkeit und Glückseligkeit versucht. Es ist *Ps.* 49. Der hier mit vielem Nachdrucke auftretende weise Sänger deutet Vers 6 die Zweifel, die ihn früher ängstigten, nur noch an. Die Betrachtung der Vergänglichkeit des Lebens wird ihm schon ein Trostgrund und führt ihn *über* das Grab hinaus. Bei den ungleich vertheilten Gaben des irdischen Geschickes solle der fromme Dulder nur getrost bleiben. Denn mit dem Tode endige diefs Alles, von ihm könne sich Niemand loskaufen. Der Weise, wie der Thor, müsse sterben, der Gerechte, wie der Frevler. Aber es gehe *der Morgen* auf, und dort, in die Nähe Gottes aufgenommen, triumphire der Gute über seine boshaften Unterdrücker.

2. *Höret diefs, alle Völker!*
   Merkt auf, alle Bewohner der Welt!
3. *Ihr Menschenkinder, ihr Mannessöhne,*
   Zusammen Reich' und Arme!
4. *Mein Mund soll Weisheit reden,*
   Das Sinnen meines Herzens Einsicht seyn.

---

40) In wie fern unsere Ansicht von der in Friedrich Richters *Lehre von den letzten Dingen* (1. B. Breslau 1833) niedergelegten abweicht, so weit diefs gelehrte Werk, das wir erst nach Vollendung der gegenwärtigen Abhandlung zu lesen Gelegenheit hatten, in das Bereich derselben gehört, diefs und unsere Gründe wird der wissenschaftliche Leser, ohne weitere Andeutungen, ermessen können.

5. *Horchen will ich selbst dem Spruche*[41]),
Eröffnen mit der Cither mein Räthsellied[42]).

Nach diesem vielversprechenden Eingange nennt der Dichter mit klaren Worten den Gegenstand seiner frühern, nunmehr beschwichtigten Zweifel:

6. *Warum sollt' ich mich fürchten in bösen Tagen,*
Wenn meiner Feinde Frevel mich umlistet,
7. *Die auf ihr Gut vertrauen,*
Sich ihres grofsen Reichthums rühmen?

Nein, diefs darf den Weisen und Frommen nicht verzagt, in seinem Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit nicht irre machen; denn *erstens:* eben so wenig, als Weisheit, rettet Reichthum *vom Tode*, hierin sind alle Menschen gleich:

8. *Nicht kaufet einen ihrer der Bruder los,*
Nicht zahlt für ihn er Lösegeld an Gott,
9. *Dafs er acht'*[43]) *auf ihres Lebens*[44]) *Preis*[45]),
Dafs er für ewig ihn verschone[46]),
10. *Und fort ihn lasse leben immerdar*
Und niemals schau'n das Grab.
11. *Denn man sieht es: Weise sterben,*
Thoren und Narren vergehen allzumal
Und lassen Andern ihr Vermögen.
12. *In ihrer Einbildung*[47]) *sind ihre Häuser ewig*

---

41) Ihn mir selbst wohl einprägen.

42) חִידָתִי, mein (*gelösetes*) Räthsel.

43) Eigentlich: *dafs kostbar sey*, nämlich in den Augen Gottes, dafs er einen Werth auf die Summe, die man ihm böte, legen möchte.

44) נַפְשָׁם. Siehe oben (S. 14) die Bemerkungen zu *Ps.* 16.

45) Die Summe, um welche sie es wieder kaufen möchten.

46) Eigentlich: *von ihm ablasse.*

47) Statt קִרְבָּם, *ihr Inneres, ihre innersten Gedanken*, lesen die alten Uebersetzer קִבְרֵיהֶם (LXX: *οἱ τάφοι αὐτῶν*), also: *ihr Grab ist ihr ewiges Haus.* Diefs giebt allerdings einen sehr guten Sinn (vgl. Vers 15 und 20), und man erinnert sich hierbei, dafs auch die Aegypter die Gräber *ewige Häuser* (*ἀϊδίους οἴκους*, Diod. I. 51.) nannten. — Zur oben befolgten Lesart kann man *Hiob* 3, 14. vergleichen, wo auch von menschlicher Eitelkeit die Rede ist, die sich in stolzen Gebäuden Denkmale setzt.

Und ihre Sitze währen immerdar,
Man nennt auf Erden ihre Namen.

13. *Doch wird im Glanze der Mensch nicht übernachten,*
Er gleicht dem Thiere, das verstummt[48]).

Der letzte Satz, mit welchem man *Pred.* 3, 19. vergleichen kann, ist etwas zu allgemein gehalten. Der Dichter lenkt indefs gleich in der folgenden Zeile ein, um den Vergleich in der Weise zu beschränken, wie er am Schlusse des Gedichtes Vers 21 erscheint. Zugleich wird nun *zweitens* behauptet, dafs eine Ausgleichung Statt finde, welche beim Tode des mächtigen Bösewichtes beginne, und die Art dieser Ausgleichung festgestellt:

14. *Diefs ist ihr Weg, denen Thorheit anhangt*[49]),
Und derer, die ihrer Lehre willig nachgehn[50]).
15. *Wie Schafe werden sie zum Scheol geführt,*
Es weidet sie der Tod[51]);
Und es triumphiren die Gerechten über sie
Am Morgen.
(Auch ihr Leib verweset in der Gruft[52]),

---

48) Man darf hier von der Grundbedeutung nicht abgehen, da der Begriff des Schweigens auch in andern Stellen, z. B. *Ps.* 115, 17. 94, 17., von Tod und Grab vorkommt. So ist sterben auch bei den Amerikanern, die so viele Asiatische Begriffe haben, *verstummen*, leben ist *reden*, Zungen sind ihnen Symbole des Lebens. S. Humboldt, *Vues des Cordillères*, S. 54.

49) So, nämlich dem Thiere gleich, ist *ihr* Wandel und *ihr* Ende, die, wie Vers 21 wiederholt, in ihrem Glanze die Weisheit vernachlässigt, sich nur um den Körper, nicht aber um die Seele gekümmert haben.

50) Wörtlich: *Und derer, die ihnen folgen und an ihrer Rede Wohlgefallen haben.* Wahrscheinlich sind hiermit ihre Nachkommen gemeint, da auch im 20. Verse eine ganze Familienreihe solcher Irrigen angenommen wird.

51) Schön ist das Bild vollendet, indem nun der Tod selbst als Hirte erscheint.

52) Wir werden auf diesen Gedanken, der hier als Parenthese erscheint, noch einmal zurückkommen. Wörtlich heifst der Satz: *Ihre Gestalt ist* (hingegeben) *dem Verzehren im Scheol.* Andere nehmen שְׁאוֹל zum Folgenden, lesen מְעוֹנָה (ohne Dagesch) und übersetzen: *Das Grab ist ihre Wohnung.* Vergl. zu Vers 12 die Anmerkung 47.

Sie sind an keinem Orte[53]) *mehr.*)
16. *Doch Gott wird mich erlösen*
Aus der Macht des Scheol;
Denn er nimmt mich auf.

Dafs hier von einer Ausgleichung *jenseit des Grabes* die Rede ist, fällt in die Augen, und zwar zuvörderst, indem es sich um die Bestrafung *der Bösen* handelt, die den Unschuldigen verfolgt haben (Vers 6). Sie sind mächtig und reich (Vers 7) und bleiben in diesem glücklichen Zustande *bis an ihren Tod*; denn sie hinterlassen ihre *Schätze* Andern (Vers 11), und dieses sind doch zunächst ihre Kinder (vergl. *Ps.* 17, 14.), die sie also wohlversorgt wissen. Zugleich sterben sie mit dem angenehmen Glauben, dafs ihr Name und ihre Werke fortleben werden (Vers 12). Freilich können sie ihre Schätze nicht mitnehmen, auch sich vom Tode nicht loskaufen; diefs haben sie aber mit dem Frommen gemein, der auch sterben mufs (Vers 11), und um so weniger daran denken kann, die Spuren irdischen Glanzes (Vers 18) mitzunehmen, als er sie gar nicht besafs. Die Strafe dieser Stolzen kann also nach der Idee des Dichters erst im Tode eintreten, und diefs sagt er auch ausdrücklich Vers 15. Sie sinken also 1. in thierischer Dummheit ins Grab. Diefs kann aber nur dann eine Strafe seyn, wenn die Weisheit (vergl. Vers 21) im Grabe, oder jenseit desselben noch Etwas gilt. 2. Sie sehen nie das Licht (Vers 20). Diefs ist auch nur dann als Strafe zu betrachten, wenn sich die Frommen eines Andern zu versehen haben. Beides kann bei der Annahme einer den Frommen wie den Bösen gleich treffenden *Vernichtung*, weder für den Einen ein Trost, noch für den Andern eine Drohung seyn. 3. Die Frommen werden über sie nach dem Tode triumphiren. Hiervon im Folgenden. — Betrachten wir nun die Beruhigung, die *dem Weisen und Guten* geboten wird. Gedrückt und verfolgt, ohne den Besitz von Gütern, ohne Mittel, die Seinigen zu

---

53) מִן vor זְבָל in der verneinenden Bedeutung, wie מִמֶּלֶךְ 1 *Sam.* 15, 23., מִמְּךָ *Hiob* 11, 15., *dafs ihnen kein Aufenthalt bleibt*, d. i. sie schwinden ganz hinweg. Aehnlich ist: *Seine Stätte kennet ihn nicht mehr* (*Hiob* 7, 10., vergl. 18, 17. 21.).

versorgen, und böse Tage erduldend (Vers 6): was soll ihn gleichgültig gegen die durchaus entgegengesetzten Verhältnisse seiner boshaften Feinde machen? Hat er die Hoffnung, später über sie, *noch bei deren Leben* zu triumphiren? Diefs schliefst der Psalm aus. Wird er *lebend* über seine *bereits gestorbenen* Feinde triumphiren (Vers 15)[54]? Ein zweideutiger Trost. Sollte diefs heifsen, er werde nach deren Tode glücklich seyn? Hiervon deutet der Psalm Nichts an. Die Klagen, dafs es dem Bösen gut, dem Guten schlecht gehe, und also auch die Erfahrung hiervon waren den spätern Hebräern zu geläufig, als dafs es unserm Dichter einfallen konnte, einen solchen Trostgrund als allgemein beruhigend (Vers 6 und 17) hinzustellen. Auch konnte eine so späte Erlösung von dem Drucke bis an ihren Tod glücklicher Feinde keinesweges als eine hinreichende Genugthuung, noch weniger aber als ein *Triumph über sie* betrachtet werden. Worin also sollte nun immer dieser Triumph bestehen? Hier haben selbst erleuchtete Schriftausleger gemeint, man könne וַיִּרְדּוּ in seiner ersten Bedeutung nehmen, also: *die Gerechten werden auf sie* (d. i. auf ihre Gräber) *treten*. Also nichts Anderes, als diese leidige Aussicht, die kaum den Rohesten befriedigen würde, wüfste der Dichter dem *weisen* Dulder (der sich übrigens doch sagen mufste: Auch auf *unsere* Gräber wird man bald treten!) zur Erkräftigung in Leiden darzubieten? Diefs wäre das Wort, welches das grofse Räthsel löset? Uebrigens scheint diese Auslegung noch von einer ganz andern Seite Widerlegung zu finden. Denn nicht allein, dafs diejenigen, welchen die reichen Machthaber ihr Vermögen hinterlassen (Vers 11), eine Entehrung der Gräber wohl verhütet haben würden, so ist es ja bekannt, dafs die Reichen jener Zeit gar keine Gräber in der Regel hatten, auf denen man herumtreten konnte, sondern prächtige Grabgewölbe, durch steinerne Thüren wohlverschlossen, mitunter an steilen Felswänden. — Und wenn der Fromme nun früher stirbt, den Ränken seiner listigen Feinde (Vers 6) unterliegt? — Der Dichter schliefst ausdrücklich, in Hinsicht der Nothwendigkeit des Sterbens, jeden Vorzug

54) In welchem Sinne nämlich einige Erklärer die Stelle nehmen.

es Frommen vor dem Bösewichte aus (Vers 11). Wie die chmach des Letztern erst *mit dem Tode* beginnt, so auch er Triumph des Erstern. Der Eine gleicht im Tode, da ihn ein irdischer Glanz verläfst, dem vernunftlosen Thiere, *weil r ohne Weisheit ist* (also, was ihn vom Thiere unterscheidet, an sich nicht ausgebildet hat), der Andere steht also *dann* so hoch über ihm, als die Weisheit über der Thorheit. ie von einem andern Hebräischen Denker, wann auch immer ufgeworfene und genügend beantwortete Frage, was dem eisen seine Weisheit helfe, wenn er gleich dem Thoren erben müsse (*Pred.* 2, 15. 16.), und in wie fern sich auch er Mensch wirklich in Hinsicht *seines Geistes* im Tode vom hiere unterscheide (*Pred.* 3, 21.), giebt hier wohl einen gu- en Commentar. Man sieht also, von welchem Triumphe des sterbenden Weisen über den sterbenden reichen Thoren hier einzig die Rede seyn kann. Dieser hat Nichts erworben, was er mitnehmen kann (Vers 18), und der Andere neidet ihm sein vergängliches Glück nicht (Vers 6 u. 7, vergl. *Ps.* 17, 14.); denn er selbst hat dafür *geistige* Reichthümer und Hoffnungen, die ihm bleiben (Vers 21 mit 16, vergl. *Ps.* 17, 15.). Will man eine glänzende Schilderung *dieses jenseitigen Triumphes* des Guten bei einem spätern Hebräischen Weisen mit diesen Andeutungen (aus welchen sich doch wahrscheinlich spätere Begriffe im Volke entwickelten) vergleichen: so lese man *Buch der Weish.* 5[55]). Die übrigen Ausdrücke unserer Stelle geben nun dem bisher Gesagten noch mehr Licht. Der Triumph der Gerechten soll beginnen *am Morgen* (Vers 15). Dafür heifst es *Ps.* 17, 15.: *im Erwachen.* Denn er hoffet zu Gott *aufgenommen zu werden.* Dieser Ausdruck (von Henoch und Elias gebraucht) kommt in gleichem Sinne auch *Ps.* 73, 24. vor.

Sind unsere Bemerkungen richtig (und *nur* in diesem Falle), so ist die Lösung des Räthsels *so wichtig* für *alle Welt, so weise, so beruhigend,* wie der Dichter in dem

---

55) Wo namentlich Vers 17 βασίλειον τῆς εὐπρεπείας und διάδημα τοῦ κάλλους den wahren Sinn unsers תִּפְאֶרֶת wiederzugeben scheinen.

vielversprechenden Eingange angekündigt, und er hat Recht, auf Vers 6 zurückblickend, zu schliefsen:

17. *So sey nicht bang, wird Einer reich,*
Wenn zunimmt seines Hauses Glanz;
18. *Denn in den Tod nimmt er diefs Alles nicht,*
Nicht folget ihm sein Glanz hinab.
19. *Wohl sich selber preiset er beim Leben,*
Und auch dich rühmen sie, thust du dir wohl[56]*:*
20. *Doch kommst du*[57] *zum Geschlechte seiner Väter,*
Die schauen ewig nicht das Licht[58]*.*
21. *Der Mensch im Glanze sonder Weisheit,*
Er gleicht dem Thiere, das verstummt.

Die Summa der Betrachtungen ist also: Nur die Ausbildung und Veredlung der Seele erhebt den Menschen im Tode über das vernunftlose Thier, und sichert ihm eine Seligkeit, die ihn gegen die Güter und Leiden dieses Lebens gleichgültig machen kann. — Man kann über das, was dem Psalm allein Sinn und Einheit des Gedankens giebt, nicht im Unklaren bleiben, wenn man nur die Verse 6, 11, 21, 15 und 16 zusammenstellt.

Einen ähnlichen Weg verfolgt *Ps.* 73. Die Ueberschrift nennt hier, wie bei *Ps.* 49, Assaph als Verfasser. In der Betrachtungsweise beider Psalmen ist viele Aehnlichkeit. Unser Psalm läfst uns den Dichter in dem Augenblicke denken, wo er nach langen Zweifeln endlich volle Befriedigung gewonnen. So stellt denn seine Begeisterung vor Allem das Resultat seines Forschens im 1. Verse hin (womit zu vergleichen *Ps.* 49, 6. 7.). Dann erst geht er zur Geschichte, Begründung und Entwickelung desselben über.

1. *Wohl darf Israel sich Gottes frew'n*[59]),

---

56) Sie wissen nur den Genufs irdischer Güter bei sich und Andern zu würdigen.

57) Wenn du nämlich ihren Reden und Lockungen Gehör giebst.

58) Vergl. unten die Bemerkungen zu *Dan.* 12, 2.

59) Diefs scheint uns der Sinn des Satzes zu seyn (nicht aber: *Gütig ist Gott gegen Israel*, wie er ebenfalls übersetzt wird). Gott ist *gut* für Israel: der Aufblick zu ihm und seiner Gerechtigkeit gewährt

Die reines Herzens sind.
2. *Doch ich, beinahe wankten meine Füſse,*
Gar leicht glitten meine Schritte;
3. *Denn ich beneidete die Spötter,*
Da ich den Frieden der Bösewichter sah.
4. *Denn keine Schmerzen bis an ihren Tod*
Und wohlgenähret ist ihr Leib. —
8.[60]) *Sie höhnen und beschlieſsen in Bosheit Unterdrückung,*
Von ihrer Höhe reden sie hinab.
9. *Sie setzen an den Himmel ihren Mund*
Und ihre Zung' ergehet sich auf Erden[61]). —
11. *Denn sie sprechen: Was weifs denn Gott?*
Und ist wohl Wissenschaft (hiervon) beim Höchsten?
12. *Sieh, also sind die Bösewichter,*
Die ewig Glücklichen, die Güter häufen.

So ist Frömmigkeit also unnütz, ja, sie bringt noch Uebel. nd wiewohl der Dichter ihr nicht entsagen kann, sind ihm iese Erscheinungen doch unerklärlich, bis er einen tiefern lick in die Rathschlüsse Gottes thut und das Geschick der ösen bis an das letzte Ziel verfolgt.

13. *Só läutert' ich vergebens denn mein Herz*
Und wasch' in Unschuld meine Hände?
14. *Und bin nun heimgesucht alltäglich*
Und meine Plag' ist mit dem Morgen da!
15. *Gedachte ich zu reden, so wie Jene,*
Sieh', treulos würd' ich am Geschlechte deiner Kinder.
16. *Ich sann, um dieses zu begreifen,*

---

len Israeliten Licht und Trost in den Räthseln des Lebens. Die tiefere Auffassung seiner Rathschlüsse lehrt sie, dafs sie an seiner Güte nicht rre werden dürfen.

60) Die bereits ausgesprochene Ideen nur vervollständigenden Verse sind weggelassen.

61) Sie höhnen Gott und Menschen.

Mühsam[62]) *war's in meinen Augen,*
17. *Bis ich drang in Gottes Heiligthümer*[63])
Und durchschauete bis an ihr Ende.
18. *Ja, auf schlüpfrigen Stand hast du sie gestellt,*
Du liefsest sie zerfallen in Trümmer.
19. *Wie ergriff sie Verwüstung augenblicklich!*
Sie sind hinweg, sie haben aufgehört
In Schreckenseile!

Dafs der Dichter hier nur irgend einen Unfall andeuten will, der ihrem Glücke ein plötzliches Ende macht, ist nicht zu denken, da er ausdrücklich sagt, dafs sie die *ewig* Glücklichen seyen (Vers 12), ohne Schmerzen *bis an ihren Tod* (Vers 4). Eben so wenig kann es auch seine Meinung seyn, dafs der Tod dieser Menschen von besonders schrecklichen äufsern Umständen begleitet, dafs er plötzlich sey, dafs er früh erfolge. Diefs konnte ihm der Blick in Gottes heilige Rathschlüsse unmöglich als *allgemeine Regel* gezeigt haben (vergl. *Hiob* 21, 30 ff.). Er will also in diesen Worten nur das Unerwartete andeuten, das der Tod in seinem furchtbaren Contraste mit dem Leben, in welcher Gestalt er auch komme, für diejenigen haben mufs, denen das Leben so Viel, ja denen es Alles war; er will den Eindruck schildern, den das plötzliche Ende dieser überglücklichen Verbrecher auf den denkenden Beobachter hervorbringen mufs. Immer jedoch müfste gleichwohl ihr nie getrübtes Leben, das sie mit Recht ungern verlieren würden, dem unglücklichen Frommen als ein beneidenswerthes Gut erscheinen, wenn mit ihrem Tode nicht besondere Strafen verbunden wären. Der Vergleich der hierher gehörigen Stellen aus *Ps.* 49 wird dem, was auch hierüber unser Dichter äufsert, einiges Licht geben:

20. *Wie den Traum nach dem Erwachen,*
Wirst, Herr, aufweckend, du ihr Bild verachten.

---

62) Vergl. *Pred.* 8, 17. und mit Vers 14.

63) So de Wette, der sehr passend auf *Ps.* 77, 14. hindeutet, also: *Gottes heilige Plane.* Nimmt man מִקְדָּשִׁים vom *Tempel*, so mufs man annehmen, dafs der Dichter sagen wolle, er habe diese Aufklärungen gewissermafsen als Orakel erhalten, was minder natürlich scheint.

בָּעִיר (für בָּחָעִיר) für das Erwachen aus dem Traume des Glückes zu nehmen, dieſs geht nach dem Vorigen nicht an, weil es heifst, sie seyen glücklich bis an ihren Tod. Vergleicht man aber das בְּחָקְיץ *Ps.* 17, 15. und *Ps.* 49, 15., so liegt die Annahme eines jenseitigen Erwachens gar nicht fern. Hierauf scheint auch das Gleichniſs im ersten Halbverse zu deuten. צַלְמָם, *ihr Bild*, scheint sich auch auf das Unkörperliche im Menschen zu beziehen. *Ps.* 39, 7. bezeichnet es das Schattengleiche, Hinschwindende des menschlichen Wesens, 1 *Mos.* 1, 27. die hohe Würde der menschlichen Seele. Die Verachtung oder Verwerfung, der die Bösen mit ihrem Tode entgegengehen, entspricht sehr wohl dem thierischen Verstummen, welchem nach *Ps.* 49, 21. die lebenslange Vernachlässigung der Seele entgegenführen soll. Wir werden im Folgenden diese Begriffe noch näher zusammenstellen.

Nachdem nun der Dichter durch den eingeschobenen Ausruf:

22. *Denn ich war dumm und wuſste Nichts,*
In thier'scher Unvernunft stand ich vor dir,

zugleich auch angedeutet, dafs er jetzt vollkommen befriedigt und ihm jeder Zweifel über göttliche Gerechtigkeit geschwunden sey, geht er zu dem über, was ihn selbst, also den leidenden Frommen erwartet. Wir können schon voraussetzen, dafs der Dichter sich nicht etwa mit der Idee begnügen werde, dafs es auch ihm in diesem Leben noch gut gehen möchte; denn einige Jahre des Glückes, gegenüber dem ungetrübten Lebenslaufe der Bösen, wären doch nicht als volle Ausgleichung des Geschickes, sondern etwa nur als ihr Anfang zu betrachten. Der Fromme kann also, nach der Anlage des Gedichtes, keine volle Entschädigung ebenfalls erst jenseits erwarten. Die folgenden Worte sind auch kaum anders zu deuten:

23. *Und ich bin immer bei dir,*
Du fassest mich bei meiner rechten Hand.
24. *Durch deinen Rath leitest du mich*
Und dereinst nimmst du in Ehren mich auf.
25. *Wen hab' ich in dem Himmel?*
Und neben dir begehr' ich Nichts auf Erden.
26. *Vergehet mein Fleisch und mein Herz:*

Meines Herzens Fels und mein Antheil
Ist Gott für ewig.

Hier verzichtet nun der Dichter ausdrücklich auf jedes irdisch Glück. Das Gefühl seiner unauflöslichen Verbindung mit Got geht ihm über jedes Andere (Vers 25). Diefs ist ein Ge danke, der auch schon *Ps.* 17, 14. 15. (vergl. *Ps.* 4, 7. 8. da war (wo ebenfalls irdisches Glück der göttlichen Gnad und den heiligen Hoffnungen, zu denen sie berechtiget, gegen übergestellt wird), wie auch *Ps.* 16, 2. 5.[64]). Dieser heilig Bund dauert noch fort, *wenn der Leib verging* (Vers 2 vergl. *Ps.* 16, 8. 11.). Denn dann *nimmt Gott den Fromme auf* (Vers 24, vergl. *Ps.* 49, 16.) [den er nicht dem Sched überläfst, *Ps.* 49, 16., vergl. 16, 10.]. Wie kann der Sänge klarer sprechen? Diese Ueberzeugung liefs also ihn und auch andere Gleichdenkende mit einer so rührenden Resignatio die Leiden der Erde ertragen, die sie als liebevolle Zurecht weisungen Gottes betrachteten. *Es ist mir gut*, heifst es *Ps* 119, 71., *dafs ich leiden mufs, damit ich deine Gesetz lerne* (vgl. *Sprüch.* 3, 11. 12.). Diefs scheint unser Dichter auch durch die Worte: *durch deinen Rath leitest du mich*, an deuten zu wollen, welche durch Vergleichung mit *Ps.* 16, 7.:

Ich preise den Ewigen, der mir gerathen,
Auch in Nächten züchtiget mich[65]) *mein Inneres,*

verständlicher werden.

Zu Vers 25 müssen wir erinnern, dafs man noch jetzt den Himmel, die geheimnifsvollen Höhen des Weltalls, im Gegensatze zur Erde, als die eigentliche Residenz Gottes und als die Stätte der Seligen bezeichnet, ohne gerade zu örtliche Begriffe damit zu verbinden, und dafs den alten Hebräern eben solche Vorstellungen geläufig waren (die sie ebenfalls nicht so sinnlich nahmen, dafs sie die wirkliche Allgegenwart Gottes ausschlossen, vergl. 1 *Kön.* 8, 27. *Jer.* 23, 23. 24. *Ps.* 139, 7 ff.).

---

64) Der 16te Psalm erhält überhaupt durch Vergleichung mit *Ps.* 73 eine noch gröfsere Evidenz in Hinsicht seiner Beziehungen auf ewige Glückseligkeit.

65) Verweiset mir streng meine Fehler mein innres Gefühl, im beständigen Hinblicke auf Gott (Vers 8).

So heifst es *Ps.* 115, 16.: *Der Himmel ist Himmel für Gott und die Erde gab er den Menschenkindern.* Wie sich nun der Begriff eines zweifachen Reiches, eines Diesseits und Jenseits, hier anschliefsen mufste, kann man z. B. aus dem *Prediger* ersehen. Bei demselben heifst es 5, 1.: *Gott ist im Himmel, du aber auf Erden.* Diefs giebt einiges Licht über das שָׁם, *dort* (3, 17.), welches einen Gegensatz bilden könnte zu dem *unter der Sonne* (3, 16.); denn der geistige Theil des Menschen, in Hinsicht dessen eben von einem *nach Oben Emporgehen*, im Gegensatze des *zur Erde Hinabgehens*, die Rede ist (3, 21.), kommt zu Gott (12, 7.). *Dort* ist also der Ort des Gerichtes (11, 9., vergl. 3, 16.), dort das Jenseits der Frommen. Ist auch die Darstellung *Zach.* 3, womit man den Eingang zu *Hiob* vergleichen kann, nur bildlich, so sind beide Stellen doch hier nicht ganz zu übersehen, und diese Idee jenseitigen Erscheinens menschlicher Gestalten, des Gerichtes über sie und ihres Reinsprechens (*Zach.* 3, 4.) ist in der Zusammenstellung aller hierher gehörigen Begriffe nicht ohne Bedeutsamkeit. Auch von Elias, den Gott aufnimmt, heifst es, dafs er *gen Himmel* emporfuhr (2 *Kön.* 2, 1.), und wenn man hierbei an Henoch erinnert wird (ohne dafs wir hierdurch über eine von Mehrern angenommene eigentliche Himmelfahrt desselben Etwas bestimmen wollen), so darf man nicht übersehen, dafs schon in früher Zeit auch Jakob in seinem Traume Gott an der Spitze der Leiter sah, die von der Erde *gen Himmel* reichte (1 *Mos.* 28, 12. 13.). Wenn also auch in unserm Psalm der Himmel der Erde entgegengesetzt wird [so wie *Ps.* 17, 14. 15. das *Leben,* das irdische nämlich, als alleiniger Antheil (חֶלֶק) der Weltmenschen (מְתִים מֵחֶלֶד), dem *Erwachen*], so sagt diefs um so mehr, was die *Aufnahme zu Gott* (Vers 24), dem *ewigen* Fels und *Antheil* (חֵלֶק), auf den das Herz des Frommen hoffte, ehe es im Fleische verging (Vers 26), zu bedeuten habe.

Mit kurzen Worten wird, was alle diese Stellen sagen, *Sprüch.* 14, 32. ausgedrückt:

In seinem Frevel wird hinweggerafft der Böse;
Doch es hat Zuversicht im Tode der Gerechte.

Auch Rosenmüller zu dieser Stelle zweifelt nicht, dafs

dieſs die Zuversicht einer jenseitigen Glückseligkeit sey (wie bereits Jarchi commentirt: כשימות הוא בטוח שיבא לגן עדן). Man sieht auch nicht, welche andere Zuversicht der Fromme *im Tode* haben könne.

Dieſs führt auf eine andere Stelle zurück, welche von frühern Commentatoren auch in diesem Sinne genommen wird, nämlich auf den Ausruf Bileams 4 *Mos.* 23, 10.:

Möchte ich sterben den Tod der Gerechten
Und mein Ende wie ihres seyn!

Das hier gebrauchte Wort אַחֲרִית (*Ende*) kommt auch *Ps.* 73, 17. für das letzte Ziel des irdischen Lebens vor, welches dem Dichter, ist anders unsere Auffassung des Psalmes richtig, traurig oder freudig erscheint, je nachdem es Aussichten in Hinsicht *eines Jenseits* darbietet. Es scheint das Natürlichste, dasselbe auch hier in diesem Sinne zu nehmen; denn den Ausruf als Wunsch zu verstehen, *bis* zum Ende so glücklich zu seyn, wie die Gerechten, dieſs scheint uns aus mehrern Gründen gezwungen. Denn fürs Erste ist der Begriff des Todes im Satze zu sehr hervorgehoben, als daſs man voraussetzen könnte, daſs eigentlich in demselben vom *Leben bis* zum Tode die Rede sey (dieſs wäre dann wohl wenigstens im zweiten Halbverse angedeutet worden). Ferner klingt dieser Wunsch im Munde des gottbegeisterten Mannes, der übrigens mit allen zeitlichen Gütern und Ehren vollauf gesegnet war, etwas befremdend, wobei man ihm zugleich die Ueberzeugung beilegen muſs, daſs Tugend überall die Bürgschaft eines glücklichen Lebens sey (welche Ueberzeugung der Hinblick auf die langen Leiden der Hebräer, von denen er hier eben spricht, unmöglich bestärken konnte). Dagegen ist der schwermüthige Blick in die *jenseitige* Zukunft des Lebens bei einem Manne natürlich, der in Augenblicken höherer Begeisterung wohl die Schwächen fühlen muſste, zu welchen Ehrgeiz ihn mitunter hinriſs. Hatte Bileam die Ahnung der Unsterblichkeit, so konnte er mit diesen Worten kaum etwas Anderes sagen wollen, und warum sollte man diese Ahnung, die sich überall im Heidenthume findet, einem der weisesten Männer der heidnischen Welt absprechen?

Wir kommen schliefslich zu den hierher gehörigen Stellen
h Buch *Hiob*. Was ist es, kann man fragen, was Hiob in
inen Leiden aufrecht erhält? Es ist nicht die Hoffnung auf
derkehrendes Glück; denn die Meinung, dafs auf Erden
ück keinesweges die Tugend nothwendig begleite, sondern
s der Lasterhafte sehr häufig der Glücklichere sey, ist es
eben, die Hiob mit so vielem Erfolge gegen seine Feinde
ficht. Und wenn er nun in dieser Hoffnungslosigkeit, von
er bei dem Gefühle seiner hinsinkenden Kräfte tief
chdrungen ist (6, 11. 12.), sehnlichst wünscht, dafs Gott
nem Leben ein Ende mache (6, 8. 9.); wenn die Aussicht,
fs es bis dahin nicht so lange mehr währen könne, ihm zu
ilfe kommen mufs, um ihn ein unerträgliches Daseyn nicht
enmächtig endigen zu lassen (7, 15. 16.): was hält ihn
, dieses sogleich zu thun, wenn vielleicht, nach der herr-
henden Meinung, ein einziges Wort dazu genügte (2, 9. 10.)?
elches ist sein letzter Gedanke, der ihn nicht wanken läfst
der Gottesfurcht, in dem Glauben an den einen Gott, im
egensatze zu dem heidnischen Cultus (31, 26 ff.), und an
ine Gerechtigkeit, bei der Unbegreiflichkeit, bei den traurin Resultaten des eigenen Geschickes? Was würde *uns* hier
tzter Gedanke seyn? Ist es nicht der einer *jenseitigen*
usgleichung? Sollte Hiob, der mit so vieler Klarheit in die
rhältnisse des Lebens eindringt, sich mit einer resignirenn Dumpfheit in seinen ihm unbegreiflichen Zustand ergen haben, ohne auch nur einen Ausweg zu suchen? Und
lte in diesem Falle einem so weisen Manne die Unsterbhkeit der Seele, die das übrige Alterthum kannte, nicht
esen Ausweg dargeboten haben? Ja, ist ohne dieses Benfstseyn überhaupt ein solcher Character und eine solche
ärke möglich? — Gehen wir nun zu dem Dichter des mit
ofser Kunst angelegten, wohldurchdachten, bewundernswürirdigen Gedichtes über: ist ihm wohl die Schilderung eines
lchen psychologisch unmöglichen Zustandes seines Helden
zutrauen? Er durfte ihn um so weniger ohne *tröstende*
ussicht in Leiden lassen, die er gefafst ertragen soll, als er
m die *Ursache* derselben vollkommen verborgen seyn läfst.
efs ist nämlich der in der (zum Ganzen unentbehrlichen)

Einleitung angegebene Alles erklärende Gedanke, dafs di Leiden der Erde nicht immer Strafen, sondern zuweilen *Prü fungen* seyen, in denen sich der hohe, gottergebene Cha racter des Frommen bewähren solle. Dieser Gedanke wir mit vieler Kunst den Reden der Streitenden ganz fern gehal ten, und auch in den Zurechtweisungen Gottes wird er nich ausgesprochen, sondern nur darauf hingewiesen, dafs de Mensch zu kurzsichtig sey, um die Rathschlüsse Gottes z durchschauen. Aber auch dieser Gedanke selbst, der den ei gentlichen Vorwurf des Gedichtes bildet, würde ohne Hinblic auf Unsterblichkeit sehr Wenig sagen. Denn was ist der Loh des Frommen für seine Tugend? Das Glück, dessen er etw geniefst, ist kaum gut genug zur Entschädigung für seine Prü fungsleiden. Und zu welchem Ende wird nun der Fromm geprüft? Was *entschuldigt* seine Leiden, wenn mancher Frev ler zeitlebens glücklich ist? Diese Frage, die so häufig vo den Hebräischen Forschern aufgeworfen, die durch die Be merkungen Hiobs so lebhaft *angeregt wird*, würde das Ge dicht gänzlich ungelöset lassen. Denn gewifs bedarf es de Voraussetzung der *Unsterblichkeit* eben so sehr, um die wenn gleich zur Prüfung herbeigeführten Leiden des From men zu *entschuldigen*, als es des Gedankens einer *Prüfun* bedarf, um, selbst bei vorausgesetzter Unsterblichkeit, dies Leiden unter allen Umständen zu *erklären*. Oder soll ma annehmen, dafs der weise Sänger des Hiob, *der uns gleic in der Einleitung in die hohen Regionen eines göttliche Gerichtes versetzt*, die Idee eines Jenseits selbst nicht kannte Diefs widerlegt sich schon aus dem, was wir oben von den Helden des Buches gesagt haben [66]).

Nach diesem Allen hätten wir also Ideen über Unsterb lichkeit im Buche zu erwarten. Werden wir uns wundern wenn wir sie finden? Es wird uns aber auch nach den Früheren kein Widerspruch dünken, wenn wir diese Ideen in Uebergange vom Zweifel zur Gewifsheit erblicken. Hiob nach der Anlage des Gedichtes, allmälig durch die Einwürfe

66) Die von Vielen aufgeworfene Frage, ob Hiob wirklich geleb habe, *ist* uns natürlich hier ganz gleichgültig.

er Freunde zur höchsten Leidenschaft aufgeregt, geht in sei-
en Reden offenbar zu weit und verwirft in seiner Verzweif-
ng auch die sich ihm darbietende Idee einer Fortdauer des
enschen. Allmälig aber wird er ruhiger, er mildert seine
sdrücke, indem er von Entrüstung zur Wehmuth übergeht
9, 21 ff.), und was er früher in der Hitze und im übergrofsen
merze verwarf, spricht er jetzt als die tiefste Ueberzeugung
ines Innern aus.

Dafs solche Uebergänge der Stimmungen psychologisch
türlich sind, wird wohl Keiner leugnen. Dafs man nicht zu
it geht, wenn man ihre Schilderung in einem Hebräischen
edichte sucht, wird wohl durch die Analogie der früher mit-
heilten Stücke (namentlich auch durch die eignen Andeu-
ngen der Verfasser von *Ps.* 49 und 73, dafs sie längere
it im Dunkel und Irrthume befangen gewesen und dafs Beides
ch dann aufgeklärt) bestätigt. Dafs unser Gedicht nur so
e ihm mitunter geraubte Einheit und Rundung wiedererhält,
erden wir im Folgenden zu zeigen versuchen.

Die Freunde Hiobs behaupten bekanntlich, dafs seine
eiden Züchtigungen für begangene Sünden seyen, und dafs,
bald diese bereuet und gesühnt seyn werden, das frühere
lück sich wieder einstellen müsse. Sie gehen hierbei von
em Grundsatze aus, dafs es dem Frommen nicht anders als
t und dem Bösen nicht anders als schlecht gehen könne.
ieser Ansicht, gleichwie der, dafs er ein Sünder sey, wider-
tzt sich Hiob auf das Bestimmteste und Heftigste. Zuerst
itt mit derselben, wiewohl noch auf eine sehr zarte und in
rer Anwendung auf etwaige Sünden Hiobs verdeckte Weise,
liphas hervor (siehe besonders 4, 6 — 9. 17. 18. 5, 17 ff.).
iob schildert seine Leiden und entschuldigt damit die Hef-
gkeit seiner Sprache (6, 2 ff., vgl. 7, 11.). Er wünscht, dafs
ott ihm den Tod geben möchte: aber auch *dann noch* würde
s sein letzter Trost seyn, *dafs er den Weisungen Gottes treu*
eblieben (6, 8 — 10.). Er schildert die Leiden des Lebens
nd gedenkt dabei seiner Kürze *und Vergänglichkeit:*

7, 7. *Gedenke, dafs ein Hauch mein Leben.*
Nicht kehrt zurück mein Aug', um Lust zu schaun;

8. *Nicht mehr sieht mich defs Auge, der jetzt mich*
schauet:
Mich trifft dein Blick, und ich bin nicht mehr.
9. *Es schwindet die Wolk' und fährt dahin,*
So steigt, wer in den Scheol[67]) *sank, nicht herauf,*
Nicht kehrt er mehr zu seinem Hause,
Nicht kennt ihn seine Stätte wieder.

(Vgl. 7, 21.) Diese Kürze des Lebens ist ihm aber auch zugleich eine Aufforderung, auszuharren und nicht selbstmörderisch Hand an sich zu legen:

7, 15. *Schon dacht' ich an Erwürgung,*
An den Tod von eignen Händen.
16. *Ich verwerf' es. Nicht ewig werd' ich leben.*
So lafs ab von mir: denn ein Hauch sind meine
Tage.

Dafs Hiob hier nur an die Vergänglichkeit des *irdischen* Lebens denkt, ist offenbar, und wir hätten demnach hier das *erste* der im Eingange dieses Kapitels bezeichneten drei Momente. Ob noch jenseits eine Fortdauer sey, hieran denkt der Klagende jetzt noch nicht. Indessen könnte man den Trost der Frömmigkeit im letzten Augenblicke (6, 10.) vielleicht schon als Anzeichen einer innern Ahnung nehmen und den Ausdruck einigermafsen mit *Sprüch.* 14, 32. (siehe oben S. 47 f.) zusammenstellen. In wie fern die Vermeidung des Selbstmordes auch auf Verpflichtungen zu deuten scheine, die über das Grab hinausgehen, haben wir bereits oben (S. 49) angemerkt.

Hierauf behauptet auch Bildad, Hiobs Kinder seyen ihrer Sünden wegen gestorben (8, 4.), und er selbst solle zu Gott beten: sobald er rein gefunden werde, könne er des höchsten Glückes im Leben gewifs seyn (8, 5—7. 20. 21.). Hingegen lehre bereits die Erfahrung der ältesten Zeiten, dafs das kurze Glück der Bösen schwinde, ehe es reif geworden (8, 8 – 13 ff. 22.). — Hiob unterwirft sich der Gerechtigkeit des allgewaltigen Herrn der Welt, glaubt aber fest an

67) *Scheol* heifst hier, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, ebenfalls Nichts weiter, als der Ort der Bestattung.

ne Unschuld (9, 21. 10, 7.), an *gleiches Hinsterben* des ten und Bösen (9, 22.), von welchen aber auf Erden der tere die Macht besitze (Vers 24) und der erstere unldig leide (Vers 23, 25 ff.). Darum will er sein bitteres fühl ganz aussprechen (10, 1.). Er schliefst mit dem Wunc, dafs er gar nicht geboren seyn möchte (10, 18. 19., vgl. ed. 4, 2 f.), und setzt hinzu:

20. *Sind nicht wen'ge meiner Tage, so hör' auf,*
Lafs ab von mir, dafs ich ein wenig mich erhole,
21. *Bevor ich geh' (und nimmer wiederkehre)*
Ins finstre Land und todesschattige[68],
22. *Ins düstre Land, dem Dunkel gleich,*
Todesschattig und keine Ordnungen[69],
Selbst gelichtet dem Dunkel gleich[70].

fs hier der Scheol als Aufenthalt der Seele geschildert rde, ist um so weniger anzunehmen, als Hiob in seiner chsten Rede von einer völligen Vernichtung des Menschen richt. Es ist nur eine Schilderung der schaurigen Nacht s Grabes oder der Grabeshöhlen. Zu übersehen ist vielcht nicht die Stelle, in welcher Hiob von der kunstvollen dung des Menschen spricht, wobei er Körper und Geist die beiden Bestandtheile des Menschen von einander trennt 0, 9—12.).

Zophar wiederholt, was die Andern gesagt (11, 12—.). Hiob tadelt diese Behauptungen bitter und klagt wieder er Kürze und Drangsale des Lebens. Dieses Mal kommt er er auf das von uns bezeichnete *zweite* Moment, nämlich auf e Frage, ob der Mensch nach dem Tode noch Etwas zu erarten habe. Der düstere Zustand seiner Seele läfst ihn diefs al diese Hoffnungen verwerfen.

---

68) Ein Ausdruck für das einsame schaurige Dunkel; ein entsprechendes Deutsches Wort ist: Todesstille.

69) Kein Wechsel von Tag und Nacht.

70) Sein Licht selbst ist nicht besser, als Nacht. Man wird hierbei an eine Stelle im Sophocles (*Aiax* 394 f.) erinnert:

Ἰώ, σκότος, ἐμὸν φάος,
Ἔρεβος ὦ φαεννότατον, ὡς ἐμοί.

14, 1. *Der Mensch, der vom Weibe geborene,*
Kurz von Dauer und satt an Kummer,
2. *Wie die Blume, sprieſst und welkt er,*
Und fliehet, dem Schatten gleich, und weilet nicht. —
6. *Schau weg von ihm, daſs er sich beruhige,*
Bis, wie der Löhner, er sein Tagewerk vollbracht[71]).
7. *Denn es ist dem Baume Hoffnung, wenn er schon gefällt:*
Er erneuert sich wieder
Und sein Gesprosse stocket nicht.
8. *Wenn gleich am Boden seine Wurzel altert*
Und in dem Staub' abstirbt sein Stamm:
9. *Vom Wasserduft ergrünet er,*
Treibt Aeste, wie neu gepflanzt.
10. *Doch der Mann stirbt und liegt darnieder,*
Der Mensch hat ausgehaucht, und wo ist er?
11. *Es schwindet das Wasser aus dem See*[72])
Und der Strom versieget und trocknet aus,
12. *Und der Mensch legt sich und steht nicht auf.*
Bis daſs die Himmel nicht sind, erwachen sie nicht
Und regen sich nicht aus ihrem Schlafe.
13. *Wer gäbe, daſs du im Scheol mich bärgest,*
Verhülletest mich, bis sich dein Zorn gelegt,
Setztest mir ein Ziel, dann gedächtest du mein!
14. *Wenn der Mann stirbt, lebet er auf?*
All meiner Dienstpflicht Tage harret' ich aus,
Bis mir Ablösung käme.
15. *Du riefest und ich gäbe dir Antwort,*
Du würdest nach deiner Hände Werk dich sehnen;
16. *Ob jetzt du meine Schritt' auch zählest,*
Du würdest nicht achten meiner Sünden,
17. *Versiegelt wär' im Beutel mein Vergehen*[73]),

---

71) Vergl. den Gebrauch des Wortes שָׂכִיר 3 *Mos.* 26, 34.

72) Daſs hier nicht das Meer gemeint sey, ist augenscheinlich.

73) Durch חָתַם wird hier das Gegentheil von *Hos.* 13, 12. angedeutet.

Du überdecktest[74]) *meine Schuld.*
18. *Doch auch der stürzende Berg wird morsch*
Und der Felsen löset sich von seiner Stelle;
19. *Steine höhlet aus das Wasser,*
Wegspülen seine Fluthen das Erdreich:
Und die Hoffnung des Menschen hast du vernichtet;
20. *Siegst ihm für ewig ob, und er geht hin,*
Verwandelst sein Gesicht und schickst ihn fort.
21. *Sey'n geehret seine Kinder, er weifs es nicht,*
Sey'n sie erniedriget, er merket nicht auf sie.

Einige haben angenommen, dafs Hiob hier nur *eine bestimmte Art* von Fortdauer oder Auferstehung verwerfen wolle. Wir wollen hierüber nicht entscheiden. Aber zur Rechtfertigung dieser Stelle im Buche ist eine solche Annahme, nach unsern obigen Bemerkungen, mindestens nicht nöthig. Der Dichter selbst deutet genugsam an, wie er manche Aeufserungen Hiobs angesehen wissen wolle, wenn er ihn öfters sagen läfst, dafs er solche *in der Bitterkeit seiner Stimmung*, dafs er sich seinen Schmerz *verreden* wolle (13, 13.). Genug, dafs bei der allgemeinen Verbreitung der Unsterblichkeitsidee die obigen Worte wohl deutlich das *Bewufstseyn* derselben im Dulder bezeigen. Und wenn bei dem kunstvollen Stufengange in den Reden des Hiob diese Stelle nicht umsonst dasteht, so darf man wohl um so mehr eine Lösung dieser Zweifel erwarten, als der Dichter schon hier bei dem Gedanken eines zweiten Lebens *verweilt* und diesen Zustand mit Liebe und einem Ergusse des tiefsten Gefühles *ausmalt* (Vers 15 ff.).

Nun tritt Eliphas zum zweiten Male, aber dieses Mal mit grofser Heftigkeit auf und wiederholt, was er früher angedeutet, dafs kein Mensch von sich glauben dürfe, dafs er ganz sündenlos sey (15, 14.), was übrigens Hiob bereits zugegeben hat (14, 4.), nur dafs er deshalb nicht seine Leiden als verdiente Strafen nehmen kann, weil es dann dem Bösen noch übler ergehen müfste. Auf des Eliphas wiederholte

74) Diese Bedeutung von חָפַל ergiebt sich auch aus der ersten: *bedecken*. Vergleichen kann man hierbei כטפיל für במלט im *Targum* zu *Jerem.* 3, 9.

Andeutungen, dafs dem wirklich so sey (15, 20 ff.), beruft sich Hiob auf seinen Zeugen und Beistand, der *im Himmel* sey, und schliefst mit Klagen, dafs er dem Tode entgegengehe und dafs ihm das Leben durchaus keine Hoffnungen mehr biete:

17,13. *Wenn ich harre auf den Scheol als meine Wohnung,*
Im Finstern mir das Lager breite,
14. *Der Gruft zurufe: du bist mein Vater;*
Meine Mutter und Schwester, dem Wurmfrafs:
15. *Wo ist denn da meine Hoffnung?*
Und meine Hoffnung, wer erschauet sie?
16. *In die Oede des Scheol versinket sie,*
Wenn Allen insgesammt im Staube Ruhe wird.

Nachdem nun Bildad noch ein Mal gesprochen, giebt Hiob wiederum ein Bild aller seiner Leiden, über die er vollkommen im Dunkeln sey (19, 8.). Er fleht seine Freunde mit gebrochener Kraft an, seiner zu schonen und ihn nicht, wie Gott gethan, zu verfolgen (Vers 21 f.), dann spricht er Folgendes:

19,23. *Wer gäbe, dafs aufgeschrieben würden meine Worte,*
Wer gäbe, in ein Buch dafs sie eingetragen würden,
24. *Mit eisernem Stift' und bleiernem*
Für immer in den Fels gegraben!
25. *Ja, ich weifs es, mein Befreier lebt,*
Und zuletzt wird noch beim Staub' er dastehn;
26. *Und nach meiner Hülle, wenn All' diefs zerstört ist,*
Und meines Fleisches frei, werd' ich schauen Gott,
27. *Den ich selbst mir schauen werde*
Und meine Augen sehen, und kein Fremder,
Wann aufgerieben sind die Nieren in meinem Innern.

Sollte Hiob in diesen mit grofsem (an den Eingang zu *Ps.* 49 erinnernden) Nachdrucke auftretenden Worten auf ein Mal die Hoffnung auf ein Glück aussprechen wollen, das er noch in diesem Leben erwartet? Worauf sollte sich dann diese Hoffnung stützen? Doch auf seine Frömmigkeit und die Gerechtigkeit Gottes. Er hätte also damit den Freunden zugegeben, dafs Frömmigkeit irdisches Glück erwarten lasse.

dieſs schlösse dann auch das Geständniſs ein, daſs sein jetziges Unglück Folge von Sünden sey. Er erkennete also hierdurch die Richtigkeit des Trostes seiner Freunde an, die ihn überall darauf hinweisen, daſs er, von Gott als rein erkannt, ein glückliches Ende zu erwarten habe. Und worin bestünde nun die groſse Verschiedenheit der Ansichten, die den Freunden den Zorn Gottes zuzieht, während die Reden Hiobs im Ganzen gebilligt werden? Aber noch das nächst Folgende zeigt klar das Unhaltbare einer solchen Auffassung der Stelle. Denn auf die nochmalige Behauptung Zophars, daſs es dem Bösen nicht anders als schlimm gehe, stellt er den Freunden mit einer Klarheit, die sie bald zum Schweigen bringt, vor, daſs ihre Trostgründe *nichtig* seyen und ihre Antworten sich als sündhaft bewähren (21, 34.), daſs sie also das, was *er* sage, als Trost annehmen sollen (21, 2—5.). Warum, sagt er, leben die Bösen und werden alt und mächtig (Vers 7, vergl. *Ps.* 73, 4. 12.)? Sie leiden Nichts (Vers 9, vergl. *Ps.* 73, 5.), sehen eine groſse und glückliche Nachkommenschaft vor sich (Vers 8. 11., vergl. *Ps.* 17, 14.) und sind stets bei Festlichkeiten und guter Dinge (Vers 12). Dabei lästern sie ohne Furcht Gott (Vers 14. 15., vergl. *Ps.* 73, 8. 9. 11.). Wie oft geschieht es denn, fragt er, indem er sich der eigenen Worte der Freunde bedient (siehe 18, 5 f.), daſs *die Fackel der Bösen verlischt* und daſs ihr verdientes Unglück über sie kommt (Vers 17)? Vielmehr geht der Fromme in Betrübniſs und der Böse im Glücke dem *gemeinsamen* Tode (vergl. *Ps.* 49, 11.) entgegen:

21, 23. *Der stirbt in seinem festen, vollen Glücke,*
Durchaus sicher und ruhig, —
25. *Und der stirbt mit bitterem Gemüthe,*
Und er genoſs des Guten nicht.
26. *Mit einander ruhen sie im Staube*
Und Wurmfraſs decket sie.

Niemand wagt es, dem Bösen sein Unrecht vorzuhalten, und im Tode sind ihm noch süſs die Steine des Baches (an dessen grünendem Schatten er ruhet); denn er stirbt in hohen Ehren, und alle Welt geleitet ihn zu Grabe (21, 31. 33.). Was soll nun bei solchen Ansichten dem Hiob für ein Trost bleiben? Wie will man also die obige Stelle (19, 25 ff.), wenn man sie

auf irdisches Glück bezieht, mit dem, was ihr vorangeht und *was ihr auch wieder folgt*, in Einklang bringen? Würde sich Hiob nicht auf unbegreifliche Weise widersprechen und die ganze Einheit des Buches sich auflösen? — Aber es scheint selbst, als müsse man jener Stelle noch Gewalt anthun, um den Begriff einer *jenseitigen Fortdauer* aus ihr zu entfernen. Vers 25 stellt offenbar die Unvergänglichkeit Gottes der Vergänglichkeit des Staubes oder des menschlichen Leibes entgegen. אַחֲרוֹן, der *Letzte*, der Alles Ueberdauernde (*Jes.* 48, 12.), entspricht dem חַי (im ersten Halbverse), *der in der That*, (d. i. ewig) *Lebende*[75]). Er wird noch da seyn עַל־עָפָר, *beim Staube*, d. h. wenn der Körper Hiobs schon in Staub zerfallen ist (vergl. 1 *Mos.* 3, 19. *Pred.* 12, 7.). Diesem Ausdrucke entspricht Vers 26: אַחַר עוֹרִי, *nach meiner Haut*, d. i. nach dem Vergehen meiner Haut, נִקְפוּ־זֹאת, *wenn dieses hier*, die Theile meines Körpers *zerstört seyn werden*, und (Vers 27) כָּלוּ כִלְיוֹתַי בְּחֵקִי, *wenn die Nieren in meinem Schofse*, wenn mein Leib bis zum Innersten *zerstört ist*. Kann man die gänzliche Auflösung des Körpers stärker schildern? Gleichwohl sollen die Ausdrücke Vers 26 und 27 nur den äufsersten Grad der Krankheit bezeichnen, also: *noch dann* מִבְּשָׂרִי, *an meinem Fleische*, d. h. an der Wiederherstellung meines Leibes (was gewifs nicht ungezwungen ist[76])), *werde ich Gott erschauen*. Aber er hat ja auch den Verlust einer geliebten Familie zu beklagen, wie kann ihm also die (unsichere) Hoffnung, seine Gesundheit wiederhergestellt zu sehen, genügenden Trost geben? Aber sagen diefs denn die Worte אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ, *ich werde Gott schauen*, wirklich? und was bedarf es nur hier der Idee, dafs Gott noch da seyn werde, um ihn zu vertheidigen (Vers 25), da ja die Wieder-

---

75) Vergl. 1 *Mos.* 16. 14. 5 *Mos.* 5, 23. 1 *Sam.* 17, 26. 2 *Kön.* 19, 4. *Ps.* 42, 3., und dafs diefs Wort in der That auch ausschliefslich *ewiges* Leben andeutet, 1 *Mos.* 2, 9., vergl. mit 3, 22.

76) Andere übersetzen מִבְּשָׂרִי ebenfalls: *ohne Fleisch*, allein in dem Sinne, dafs es nur den äufsersten Grad der Krankheit bezeichne (welcher Zustand dann in dieser Stelle durch *fünf* verschiedene Ausdrücke angedeutet wäre). Wir sparen, was wir, aufser dem Obigen, gegen diese Erklärung noch zu sagen hätten, für eine vollständigere Arbeit über Hiob auf.

erstellung seines Glückes, eben nach den Ansichten der Freunde, ein vollkommen hinreichender Beweis für seine Unschuld seyn würde? Aber auch dieser Gedanke der Vertheidigung seiner Unschuld durch Gott liegt gar nicht in dem Worte גֹּאֲלִי; es heifst offenbar: *mein Befreier von den Quaalen dieses Lebens* (dessen Ende er schon so oft gewünscht). Er wird da seyn, wenn ich in Staub zerfallen, und ledig des Fleisches (מִבְּשָׂרִי, vergl. in demselben Buche מִמּוּם 11, 15., *frei von Fehlern*) werde ich Gott schauen (אֶחֱזֶה, wie *Ps.* 17, 15.: *ich werde in Unschuld schauen dein Angesicht.*[77]) *Wenn mein Inneres verging* (כָּלוּ כִלְיוֹתָי, wie in gleicher Beziehung: *wenn verging mein Fleisch und Herz*, כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי, *Ps.* 73, 26.). Besonders aber würde bei dieser Erklärung der Eingang (Vers 23 f.) passen, da er wünscht, dafs seine Worte für ewige Zeiten aufbewahrt würden, die man sonst auf Nichts zu beziehen wüfste, als etwa auf die Betheuerungen seiner Unschuld, die ja aber ohne ein bestimmtes Anzeichen derselben von Niemanden würden geglaubt und durch ein solches wiederum entbehrlich werden.

Nun zeigen sich die Ansichten des Buches vollkommen gerundet. Die Freunde suchen alle Ausgleichung *in diesem Leben* und thun dadurch Beiden, Gotte und Hiob, Unrecht. Dieser weifs sich die Vorfälle dieses Lebens nicht zu erklären; aber er tröstet sich mit dem Hinblicke auf ein künftiges Daseyn. Gott tadelt demnach jene und erklärt die Ansichten Hiobs für richtig, sucht aber zugleich dessen Hingebung in seine Rathschlüsse zu befestigen, indem er ihn noch tiefer beherzigen lehrt, wie weit der Mensch von der Einsicht in die Wege des Höchsten entfernt sey.

Wir haben also hier bei mehrern Biblischen Dichtern die Beweise gefunden, dafs der Gedanke an Grab und Vernichtung des Leibes keinesweges den Glauben an ein Jenseits ausschliefse, und dafs selbst der Zweifelnde eben durch die neuen Räthsel, die ihm seine Zweifel darbieten, zu einer um

---

77) Ueber den Zusatz: *den meine Augen sehen und kein Fremder*, siehe weiter unten.

so gröfsern Gewifsheit gelange. Auch in neuerer Zeit sehen wir einen Dichter [78]), um die Ueberzeugung von Gott, Tugend und Unsterblichkeit herbeizuführen, einen, wenigstens in mancher Hinsicht, ähnlichen Weg einschlagen. Finden wir nun diese verschiedenen Stimmungen und Momente bei einem und demselben Individuum beisammen: so werden wir wohl um so mehr das Reht haben, diefs bei einem Volke vorauszusetzen, und es würde um so übereilter seyn, seiner ganzen Gesammtheit eine wichtige Ueberzeugung abzusprechen, weil sich hier und da einige trübe Ansichten vernehmen lassen.

IV.

Wir müssen indefs noch einen Schritt weiter gehen und diejenigen Data näher ins Auge fassen, welche sich auf den *Unterschied* selbst beziehen, der zwischen den Erwartungen des Frommen und des Bösen Statt findet und *Ps.* 49, 15. durch die Worte: *Es triumphiren die Gerechten über sie* (die Bösen) *am Morgen*, und an andern Stellen angedeutet wird. Denn fassen wir zuerst zusammen, was in Bezug auf den Frommen gesagt wird: so ist es ein Glück, zu sterben, so wie er (4 *Mos.* 23, 10.); er hat Zuversicht im Tode (*Sprüch.* 14, 32.) und wird nicht dem Scheol übergeben (*Ps.* 16, 10. 49, 16.), sondern geht den Weg des Lebens (*Ps.* 16, 11.); er ist immer bei Gott, der im Himmel, wie auf Erden, sein Antheil ist (*Ps.* 73, 23. 25. 26.) und ihn (wie den Henoch 1 *Mos.* 5, 24.) *zu sich aufnimmt* (*Ps.* 49, 16. 73, 24.), indem der *Geist* (wie die älteste und jüngste der bisher betrachteten Andeutungen erläutert: 1 *Mos.* 2, 7., vgl. 6, 3., und *Pred.* 12, 7.) zu seinem Schöpfer zurückkehrt; denn des Leibes ledig schauet der Fromme Gott (*Hiob* 19, 26. 27.), er sättiget sich im Erwachen an seinem Anblick (*Ps.* 17, 15.) und geniefst vor seinem Angesichte und zu seiner Rechten ewige Glückseligkeit (*Ps.* 16, 11.). Der Hebräer erwartete also dort keine sinnlichen Genüsse, sondern er hoffte, eben im Gegen-

78) Tiedge in seiner *Urania.*

satze zu solchen (*Ps.* 17, 14. 15.), sich dort des geistigen [79]) Anblicks der Herrlichkeit Gottes zu erfreuen (was als der seligste Wunsch dargestellt wird, welchen Moses schon für dieses Leben hatte, 2 *Mos.* 33, 18 ff.). Kurz, die *Aufnahme zu Gott* bildet den Grundgedanken aller dieser Hoffnungen, und eine der feierlichsten Erzählungen der h. Schrift schildert die selbst Menschen sichtbare Kundmachung dieser Hoffnung in der Aufnahme des Elias. Einige Züge dieser Erzählung dürften um der Vollständigkeit willen hier mitzutheilen seyn (2 *Kön.* 2). Elisa ahnet, dafs ihn sein Meister verlassen werde. Er läfst sich also durch Nichts abhalten, ihm auf jedem seiner Schritte zu folgen. Sie kommen so nach *Bethel.* Die daselbst wohnenden Prophetenschüler treten zum Elisa und sagen zu ihm: Weifst du, dafs der Ewige heute deinen Herrn von deinen Häupten nimmt? Und er spricht: Wohl weifs ich es; bleibet stille! Sie kommen nach Jericho. Hier fällt dasselbe vor. Nachdem sich Elisa nochmals geweigert, von seinem Meister zu weichen, geht Elias mit ihm über den Jordan. Hier bleibt er stehen und fordert seinen Schüler auf, eine letzte Bitte auszusprechen. Diefs geschieht. Da zeigt sich plötzlich ein von feurigen Rossen gezogener Feuerwagen, trennt die beiden Männer von einander und *Elias fährt im Wetter gen Himmel.* — Elisa sieht es und ruft: *Mein Vater, mein Vater! Israels Wagen und seine Reiter*[80])*!* Und er sah ihn nicht mehr. Er hob den herabgefallenen Mantel auf und fühlte sich bald erfüllt von dem Geiste des Elias. — Wir sehen also hier auf das Deutlichste, wohin das Volk, in dessen Munde diese Erzählung lebte, seine Frommen, ausnahmsweise selbst noch beim Leben, versetzte (und wo es sie in der That

79) Auch der *Talmud* spricht diefs in einer bemerkenswerthen Stelle aus: „Eine Perle war in dem Munde des Raf: Nicht, wie diese Welt, ist die zukünftige; dort giebt es weder Speise noch Trank, noch Genüsse der Wollust, noch Handel und Wandel, dort ist kein Neid, kein Hafs, kein Hader, sondern es sitzen die Gerechten (geschmückt mit der Krone der Gerechtigkeit) und ergötzen sich an dem Glanze der göttlichen Majestät" (*Berachoth* 17, 1.).

80) Vergl. 2 *Kön.* 13, 14.

fortleben liefs, siehe was *Mal.* 3, 23. von der Wiederkunft des also wirklich fortlebenden Elias gesagt wird).

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auf diejenigen Stellen, die den Bösen ihr Schicksal verkündigen: so finden wir, dafs diese, weil sie ohne Weisheit gelebt, im Tode dem verstummenden Thiere gleichen, und dafs sie, wie Schafe, zum Scheol (dem doch der Fromme entrissen wird) fahren (*Ps.* 49, 15. 21.), dafs sie das göttliche Gericht zu fürchten haben (*Pred.* 11, 9. 12, 14., vergl. 3, 17., da diese Ansicht im Spätern als wahr bestätigt wird), und dafs Gott (dessen sich der Fromme beim Erwachen freuet, s. oben S. 12 ff.) ihr Bild, wann sie aufwachen sollten, verachte (*Ps.* 73, 20.). Auf einige andere Ausdrücke, die auch hierher gehören, werden wir noch zurückkommen. Da nun in *Ps.* 49 namentlich das verschiedene Verhältnifs hervorgehoben wird, in welchem die Frommen und Bösen zum *Scheol* stehen (Vers 15 und 16): so scheint es uns passend, zuerst zu untersuchen, was *Scheol* im Allgemeinen und was es an diesen Stellen im Besondern bedeute, da man über die Bedeutung dieses Wortes Nichts weniger als im Klaren ist.

Würde eine sichere Etymologie uns die Grundbedeutung von שְׁאוֹל lehren, so möchte uns viele Mühe gespart seyn. Da wir hier aber nur rathen können, so scheint es das Sicherste, die verschiedenen Beziehungen, in denen das Wort gebraucht wird, zu sondern und das Gleichartige zusammenzustellen, um so auf seinen ursprünglichen Sinn zurückzukommen. Hierbei kann uns eine Bemerkung leiten. Nie hat ein Wort bei seinem Entstehen die ideelle oder geistige Bedeutung, die es etwa im Laufe der Zeiten annimmt, sondern stets ist es die unmittelbare *sinnliche* Anschauung, welche das Wort erzeugt. Fand man sich also auch durch einige Stellen veranlafst, Scheol in der Bedeutung: *Unterwelt, Hölle*, zu nehmen: so that man doch unsers Erachtens Unrecht, das Wort überall in diesem Sinne zu verstehen, ohne zu untersuchen, ob es nicht irgendwo noch in seiner einfachen, sinnlichen Bedeutung vorkomme. Zugleich können wir nicht verschweigen, dafs hier eine grofse Befangenheit beim Untersuchen dieses Gegenstandes sich kaum verbirgt, welche keinesweges so grell

hervorträte, wenn man den Hebräern jede Kenntnifs der Unsterblichkeit ein für alle Mal abgeleugnet hätte. Diefs that man aber nicht, indem man vielmehr eine Form dieser Lehre in der Idee des Scheol erkannte. Wie natürlich war es nun, dafs sich *neben* solchen Ideen, auch bei diesem Volke, wie bei andern alten Nationen, reine und edlere fanden. Gleichwohl verdüsterte man den Sinn der sprechendsten Stellen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil eine Kenntnifs der Fortdauer bei den Hebräern noch nich erwiesen sey, die man denn doch aber auf der andern Seite, wenn auch in einer dienenden Gestalt, wirklich zugab. Dagegen war man keineswegs so ängstlich bei der Auffassung des Begriffes *Scheol*. Wo sich das (an und für sich unentzifferte) Wort nur zeigte, fand man neuen Stoff zur Ausmalung eines Hebräischen Orcus, den man nach Griechischen Begriffen entworfen, ohne genauer zu untersuchen, ob der Schriftsteller *dieses* Buches und *dieses* Jahrhunderts wirklich an dergleichen denken mufste, ob er nicht etwa nur im Bilde sprach und ob er endlich bei jedem Zustande, den er schilderte oder andeutete, sich ein Allgemeines, oder ein nur für besondere Fälle Geltendes dachte.

In Hinsicht des Gegenstandes, den das Wort andeuten soll, sind einige Stellen von besonderer Wichtigkeit. Zunächst 4 *Mos.* 16, 30 ff., wo erzählt wird, dafs die aufrührerische Rotte Dathans und Abirams mit Allem, was ihnen gehörte, in einen Abgrund versank, der sich plötzlich öffnete und sie verschlang. Ferner der Ausdruck bei *Jonas* 2, 3.: *Aus dem Bauche* (מִמְּעֵה) *des Scheol flehte ich*, in Bezug auf den Zustand, da er im Leibe des Fisches eingeschlossen war. Einige Male ist die Rede von dem *untersten* Scheol, wie 5 *Mos.* 32, 22.: *die Flamme lodert bis zum untersten Scheol*, vergl. *Ps.* 86, 13. Es steht zusammen mit אֲבַדּוֹן, *das Verlorenseyn, Ort des Verlorenseyns, Abgrund, Sprüch.* 15, 11. In allen diesen Stellen giebt sich der Begriff eines tiefen *Raumes, Abgrundes* kund: aber sie sind weit entfernt, zur Annahme einer Unterwelt aufzufordern, vielmehr scheint uns diese hier ganz unpassend. Die *erste* Stelle, die Viele in diesem Sinne genommen, sagt offenbar gar nichts Anderes, als dafs jene Sünder *versanken*, gleichwie nach Vers 35 eine andere Schaar

vom Feuer Gottes ergriffen umkam. Die Stelle will also nur von der Art ihres *Todes* sprechen, keinesweges von Etwas, was auf ihr Schicksal *nach* dem Tode Bezug hätte. Eben so deutlich spricht die Stelle des *Jonas:* der Bauch des Scheol ist hier nur die Abgeschlossenheit im Bauche des Fisches in der Tiefe der Wasser, aber nicht die Hölle. Der *unterste* Scheol 5 *Mos.* 32. ist nur die tiefste Tiefe, das Beiwort giebt hier deutlich genug das Räumliche an.

Diese Stellen sind also wohl geeignet, uns gegen die von Andern angenommene Grundbedeutung zweifelhaft zu machen, noch mehr aber gegen die Ableitung des Wortes von שָׁאַל in der Bedeutung *fordern*, wozu die Zusammenstellung mit dem Aegyptischen Amenthes Anlafs gab[81]), wobei denn der *Gegenstand* selbst, der *fordert*, weder in dem Worte selbst, noch in einem andern, als dessen Beisatz es erschiene, je angedeutet wäre.

Gehen wir nun von der Idee aus, dafs *Abgrund*, *Tiefe* die ursprüngliche Bedeutung des Wortes gewesen sey: so ist es begreiflich, wie diese in die der *Grabestiefe* übergehen konnte. Es giebt auch wirklich eine Anzahl von Stellen, bei welchen es vollkommen genügt, das Wort in dieser einfachen Bedeutung zu nehmen. Dahin gehören: 1 *Mos.* 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. 1 *Sam.* 2, 6. 1 *Kön.* 2, 6. 9. *Hiob* 7, 9. 17, 13. 14. 16. 24, 19. *Ps.* 89, 49. *Sprüch.* 5, 5. (wo Scheol im Parallelismus mit מָוֶת steht), *Ps.* 6, 6. 141, 7. *Pred.* 9, 10. *Sprüch.* 1, 12. *Hohelied* 8, 6. (im Parallelismus mit מָוֶת), *Ps.* 30, 4. (im Parallelismus mit בּוֹר). Besonders bezeichnend ist *Sprüch* 7, 27., wo Scheol den *Kammern des Todes* entspricht, welches sich wohl ohne Zweifel auf die Kammern bezieht, die in Felsen zur Aufnahme der Sarkophage eingehauen wurden.

Bei dem allmälig eintretenden Gebrauche, die Grabmäler an bestimmten Orten zu vereinigen und mitunter, wie bei Theben und um Jerusalem, ganze Bergwände zu Todtenkammern auszuhöhlen, mufsten die Bilder von Residenzen des Todes,

---

81) *Aegyptiorum Amenthi Hebraeorum respondet Scheol, qui, ut Amenthes a recipiendo et dando, ita a quaerendo et petendo nomen habet* (Witsii *Aegyptiaca*, p. 13. ed. 3.).

n Reiche der Nacht, der Schatten, des ewigen Schweigens kommen, so wie die damit in Verbindung stehenden, vom Schrecken, den diese Oerter einflößten, von einer aufgeregten Phantasie erfundenen Personificationen. So erhält nun *Scheol* mälig eine bildlichere, phantastische Bedeutung. Aber nur e ersten Uebergänge zur poetischen Auffassung eines allgeinen Grabes oder Todtenraumes scheinen sich in folgenden llen auszusprechen (ja, in manchen von ihnen dürfte Scheol leicht auch Nichts weiter, als *Grab* heißen): *Ps.* 55, 16. 6. 116, 3. *Sprüch.* 9, 18. *Hiob* 14, 13. *Jes.* 28, 15. *Hos.* 14. *Amos* 9, 2. Bei *Jes.* 5, 14. giebt *Scheol* als Abgrund, r Alles verschlingt, nur die bildliche Vorstellung eines allmeinen Unterganges, wobei vielleicht dem Propheten der rfall 4 *Mos.* 16 vorschwebte. Keine dieser Stellen giebt ch das wirkliche Bild eines Orcus, der durch *lebende* Geir oder Seelen bevölkert ist. Zwar werden *Sprüch.* 9, 18. רְפָאִים genannt, welches Wort man durch *Schatten* wiederzuben pflegt. Indeß Nichts deutet mit einiger Sicherheit rauf hin, daß dieses Wort, das noch *Sprüch.* 2, 18. 21, 16. s. 88, 11. *Jes.* 14, 9. 26, 14. 19. *Hiob* 26, 5. vorkommt, was Anderes bezeichne, als die der Kraft des Lebens Beubten, die Entseelten, Todten, oder auch Leichen. *Ps.* 88 eht es im Parallelismus mit מֵתִים, eben so *Jes.* 26, und *prüch.* 21, 16. wird dabei das Wort נוּחַ (*daliegen*) gebraucht. s bleibt nur noch *Jes.* 14 übrig, welches Kapitel zugleich die auptstelle über *Scheol* ist, welche die Commentatoren bei r Auffassung dieses Wortes auch an allen übrigen Stellen rzüglich geleitet hat. Hier finden wir allerdings den Scheol *lebt*, und eine nähere Betrachtung der Stelle ist uns unerßlich:

Jes. 14, 3. *An dem Tage, da der Ewige dir Ruhe giebt*
Von deinem Schmerz und deinem Kummer
Und von der harten Dienstbarkeit,
Die man dir auferlegt,
4. *Da hebst du diesen Spruch an über Babels*
König:
Wie ruhet der Dränger,
Wie ruhet die Goldgier!

5. *Gebrochen hat der Ewige den Stab der Bösen,*
Das Scepter der Tyrannen,
6. *Ihn, der da schlug die Völker im Zorne*
Mit Schlägen ohne Unterlafs,
Der grimmig beherrschte die Nationen,
Dahin getrieben ohne Schonung!
7. *Es ruhet, es rastet alles Land,*
Sie stimmen ein Jauchzen an.
8. *Auch die Tannen frohlocken über dich,*
Die Zedern des Libanon:
„Seitdem du liegest,
Kommt, der uns füllete, nicht über uns.“
9. *Der Scheol drunten erzittert dir,*
Entgegenharrend deiner Ankunft;
Er reget dir auf die Verblichenen[82]),
All' jene Gewaltigen der Erde;
Er läfst aufstehen von ihren Sitzen
Alle Könige der Nationen.
10. *Alle heben an und sprechen zu dir:*
Auch du sankest hin, wie wir,
Uns wardst du gleich!
11. *Es sank hinab zum Scheol dein Stolz,*
Das Rauschen deiner Harfen.
Unter dir bettete sich der Wurm
Und dich bedecket Moder.
12. *Wie stürztest du vom Himmel,*
Leuchtender Morgenstern!
Wie bist du zu Boden geschmettert,
Bändiger der Völker!
13. *Du sprachest in deinem Herzen:*
Zum Himmel steig' ich auf,
Ueber die Sterne Gottes erheb' ich meinen Thron,
Und sitzen will ich auf dem Berge der Versammlung,
In des Nordens Regionen;
14. *Ich will ersteigen die Gipfel der Wolken,*
Will gleich seyn dem Höchsten!

---

82) רְפָאִים.

15. *Doch in den Scheol versankst du,*
In die Räume der Grube.
16. *Die dich sehen, blicken dich an, betrachten dich sinnend:*
„Ist dieſs der Mann, der die Erd' erbeben
Und zittern machte die Königreiche,
17. *Der die Welt in Wüstenei verwandelte,*
Der die Städte niederriſs
Und die Gefangnen nimmer frei lieſs?“
18. *Die Könige der Völker alle,*
Sie ruhn in Ehren, jeder in seinem Hause[83]*:*
19. *Doch du bist verworfen aus deinem Grabe,*
Wie ein verachtetes Reis,
Im Gewande der Erschlagenen,
Vom Schwert Durchbohreten,
Die hinabfahren zu den Steinen der Grube,
Wie eine zertretene Leiche.
20. *Du wirst mit Jenen nicht vereint im Grabe;*
Denn dein Land hast du verheert,
Dein Volk hast du erschlagen:
Nimmer wird mehr erwähnt des Saamens der Bösen.

Diese Stelle erhält manches Licht aus zwei andern, nämlich *Ezech.* 31, 14 ff. und 32, 17 ff., von welchen wir die letztere hier ebenfalls mittheilen:

17. *Mir ward das Wort des Ew'gen, sprechend:*
18. *Menschensohn, klage über die Menge Aegyptens*
Und laſs sie drunten seyn,
Sie und die Töchter der mächtigen Völker,
In dem Lande der Tiefe, mit denen, die fahren zur Grube.
19. *Vor wem hast du den Vorzug?*
Fahr' hinab und leg' dich zu den Unbeschnittenen! —
21. *Es reden es an die mächtigen der Helden*
Aus dem Scheol, mit seinen Helfern;
Es fuhren hinab, es liegen die Unbeschnittenen,
Vom Schwert Erschlagenen.
22. *Dort ist Assur mit all seiner Menge,*

83) D. i. *Grabe*, vergl. den folgenden Vers und oben *Pred.* 12, 5.

Ringsumher sind seine Gräber,
Alle erschlagen, gefallen durchs Schwert;
23. *Deren Gräber sind in den Räumen der Grube,*
Der Menge Grab ist ringsumher,
Alle erschlagen, gefallen durchs Schwert,
Die Schrecken verbreitet im Lande des Lebens.
24. *Dort ist Elam und all seine Menge,*
Ringsumher sind seine Gräber,
Alle Erschlagene, gefallen durchs Schwert,
Die unbeschnitten fuhren in das Land der Tiefe,
Die Schrecken erregt im Lande des Lebens
Und ihre Schande tragen mit den zur Grube Gefahrenen.
25. *Unter Erschlagnen gab man ein Lager ihm*
Mit der ganzen Schaar ringsum in ihren Gräbern.
Sie alle, die Unbeschnittenen, vom Schwert Erschlagenen,
Denn Schrecken regten sie auf im Lande des Lebens
Da tragen sie ihre Schande mit den zur Grube Gefahrnen,
Unter die Erschlagnen hingegeben.
26. *Dort ist Mesech und Thubal mit all ihrer Menge,*
Ihre Gräber ringsumher. —
29. *Dort ist Edom, seine Könige,*
Mit all seinen Fürsten. —
30. *Dort sind die Gesalbten des Nordens alle*
Und alle Sidonier,
Die hinabgefahren mit den Erschlagenen,
Trotz ihrer Schreckbarkeit durch ihre Stärke,
Schmachvoll, und liegen, Unbeschnittene,
Mit den vom Schwert Erschlagenen,
Und tragen ihre Schande
Mit den zur Grube Fahrenden.
31. *Sie siehet Pharao*
Und trauert ob all seiner Menge. —
32. *Denn ich liefs seinen Schrecken zu*
Im Lande des Lebens:
Doch gelagert ward unter Unbeschnittne

Mit durchs Schwert Erschlagenen
Pharao und seine ganze Menge,
Spricht der Herr, der Ewige.

Diese Stellen nun, die vor allen andern geeignet sind, uns über die spätern Begriffe vom Scheol aufzuklären, geben folgende Resultate.

Scheol tritt hier allerdings als die allgemeine, Alles vereinigende Stätte der Todten hervor, und dieſs erhält dadurch noch mehr Gewicht, daſs bei *Ezechiel* eben von *Aegyptischen* Königen die Rede ist, deren Ansichten und Sitten Hebräischen Propheten nicht unbekannt seyn konnten. Aber diese Idee ist hier keinesweges zu irgend einer Klarheit gediehen, und hat sich von der des Grabes und einer bloſs äuſserlich gedachten Vereinigung durch gemeinschaftliche oder nahe Gräber (auf dem Schlachtfelde) noch nicht losgemacht. Dieſs geht schon aus der stets wiederkehrenden Andeutung hervor, daſs rings um das Lager des Herrschers die Gräber der Erschlagenen seyen, besonders aber aus demjenigen, was über die Personen der Gestorbenen gesagt wird. Diese treten nicht, wie bei den Griechen, in den Hades mit einem, wenn auch nur matten Leben als Geister ein, sondern sie *legen* sich mitten unter die *Lager* und Gräber der andern Erschlagenen, blutig, eine entstellte *Leiche*, und werden von Würmern und Moder verzehrt (*Ezech.* 32, 25. 30. 32. *Jes.* 14, 11. 19.). Es ist also keinesweges mit irgend einer Sicherheit anzunehmen, daſs רְפָאִים auch hier bei *Jesaias* Vers 9 die Bedeutung von *Schatten* oder *Geistern* habe. Zwar werden die Todten hier redend eingeführt: aber wer sieht nicht, daſs die ganze Stelle[84]) viel zu bildlich gehalten ist, als daſs man annehmen könnte, es handle sich hier um den wirklichen Glauben, daſs die Könige der Völker dort unten auf Thronen sitzen, daſs sie den Ankommenden entgegengehen, sie anreden und über sie ihre Bemerkungen machen. Gewiſs darf man also auf die einzelnen vom Scheol hier vorkommenden Bilder keine zu groſse Wichtigkeit legen. Noch viel irri-

84) Sie nennt sich ja selbst (Vers 4) מָשָׁל, *Gleichniſs, in Bildern redenden Spruch.*

ger aber möchte es seyn, zu glauben, dafs die Propheten hier ihre eigenen, oder überhaupt die Israelitischen Begriffe von der allgemeinen Fortdauer im Tode geben, oder dafs sie sagen wollen, dafs dieser Scheol, wie er hier geschildert ist, das allgemeine Schattenreich sey, in das jeder Gestorbene wandern müsse; *denn wo Scheol auch immer vorkommt, schliefst es den Begriff einer Fortdauer, wie sie den Frommen erwartet, gänzlich aus, oder stellt sich selbst als seinen Gegensatz dar.* Die nähere Beleuchtung dieses Satzes können wir schon mit einigen Daten beginnen, welche die eben angeführten Stellen uns darbieten. Erstlich mufs es schon auffallen, dafs keine Israelitischen Könige dem verblichenen Unterdrücker entgegentreten. Mit wie stärkeren Farben hätte der Prophet malen können, wenn er das Bild von dieser Seite aufgefafst hätte! Die dort Ruhenden sind nicht allein im Allgemeinen Heiden, sondern die wegen ihrer ungemessenen Eroberungssucht und ihrer Schandthaten der Verwünschung und Verachtung Preisgegebenen, unter denen zu liegen, oder deren Geschick im Tode zu theilen, dem Pharao, selbst einem heidnischen Fürsten, als Schmach angerechnet wird. Auch bei *Jesaias* wird ein Unterschied gemacht zwischen würdigen heidnischen Fürsten (14, 18.) und nicht allein, wie es scheint, dem Könige von Babel selbst, sondern auch den Königen (Vers 9), die er, in den Scheol eintretend, *dort* findet. Hieran knüpfen wir die Bemerkung, dafs, wenn ja irgendwo der Scheol in Anwendung auf die eigene Person des Sprechenden genannt wird, diefs nie anders, als *im Kummer oder in Leidenschaft* geschieht, während der Hebräer, wie wir schon früher bemerkt haben, vom *Tode* mit Ruhe, ja selbst mit Heiterkeit sprach. *Nie* wird vom Frommen gesagt: *er ging in den Scheol,* oder, wenn man ihm ankündiget: *du wirst sterben*, der Ausdruck gebraucht: *du wirst in den Scheol* (wie bei den Griechen: *in den Hades*) *gehen.* Dagegen wird des Scheols erwähnt, wenn von dem Geschicke der Sünder die Rede ist. Mit der obigen Stelle aus Ezechiel kann man vergleichen *Ps.* 9, 18.: *Die Bösewichter kehren zurück* [85])

85) Der Gebrauch des Wortes שׁוּב ist hier nicht zu übersehen.

in den Scheol, alle Völker, die Gott vergessen. Ferner heifst es *Ps.* 31, 18.: *Es werden zu Schanden die Bösen, sie verstummen* (sinken verstummend) *in den Scheol*, und *Sprüch.* 15, 24. (vgl. 14, 32., s. oben S. 47 f.): *Der Weg des Lebens geht aufwärts für den Verständigen, damit er ausweiche dem Scheol drunten.* Besonders wichtig aber ist *Ps.* 49, 21., wo als das Schicksal des aller Weisheit Beraubten verkündiget wird, dafs er, dem verstummenden Thiere gleich, (vergl. *Ps.* 31, 18.) in den Scheol sinke.

Es ergeben sich hiernach zwischen dem Schicksal des Frommen und des Bösen folgende Gegensätze: Während der Fromme allerdings auch dem *Grabe* nicht ausweichen kann (*Ps.* 49, 11.), hat er doch die Hoffnung, seinem bessern Theile nach, durch seine Weisheit (Vers 21) dem *Scheol* entrissen (*Ps.* 49, 16. 16, 10.) und beim *Erwachen* (*Ps.* 17, 15.) zu einem Morgen (49, 15.), der ihn in die Nähe Gottes führt (49, 16.) und ihm die Freuden seines Anblicks gewährt (17, 15.), über die *Bösen* erhöht zu werden (49, 15.). Denn *diese* werden zur Zeit, wo sie auch (zu einem besseren Daseyn) *erweckt* werden könnten (*Ps.* 73, 20.), von Gott *verworfen* (daselbst). Sie fallen, weil sie *unweise* den bessern Theil an sich nicht bedacht (*Ps.* 49, 21.) und sich nicht über das Thier erhoben (Vers 15), für immer dem *Scheol* anheim (daselbst). Mag man sich nun hierbei eine vollkommene Vernichtung des geistigen Theiles, ein lebloses Daliegen in den Grüften der Erde (*Jes.* 14, 19.), ein Zurückkehren in den Staub, in das allgemeine Reich der Verwesung (daselbst Vers 11, vergl. den Ausdruck שוּב *Ps.* 9, 18., der vielleicht in dem Sinne: *Staub bist du, und zum Staube kehrst du zurück*, nach 1 *Mos.* 3, 19., zu nehmen ist), oder mag man dabei, nach Aegyptischen Begriffen, an einen halbtodten Zustand gedacht haben, wo der Körper noch den Geist festhielt: in jedem Falle geben uns die Andeutungen, dafs es ein Zustand des *Todes* (*Ps.* 49, 15., vergl. *Sprüch.* 15, 24.), des thierischen *Verstummens* (*Ps.* 49, 15. 21. 31, 18.), der *Verwerfung* (*Ps.* 73, 20.) von der Nähe Gottes (die vielleicht auch *Hiob* 19, 27. mit dem וְלֹא־זָר im Gegensatze zu seinen eigenen Hoffnungen

andeuten will[86]), der *Schmach* (*Ezech.* 32, 30.) sey, den Unterschied zwischen einem solchen Geschicke und dem der Frommen scharf genug an.

Will man für diese Ansichten eine Analogie, so stellen sich die bereits erwähnten der *Griechen* allerdings als eine passende dar, indem auch diese dem Zustande einer Aufnahme zu den Göttern ebenfalls den Hades entgegenstellen, selbst in den schönsten Gaben, die er bieten mochte. Der Griechische *Hades* ist indefs ein bereits vollständig ausgeführtes Gemälde, und wenn der Scheol ihm (als dem Gegensatze einer seligen Unsterblichkeit) zur Seite zu stellen ist, so enthält er doch kaum die ersten Züge zu jenem Bilde. Um so mehr, da selbst die Idee des Hades zu den Griechen aus *Aegypten* kam, möchte man geneigt seyn anzunehmen, dafs auch die Verbindung eines Begriffes der Strafe mit Scheol zu den Hebräern eben von da gekommen sey, ohne dafs diese Idee bei ihnen eine wirkliche Ausführung gefunden habe.

Die Erklärung des Wortes *Scheol* selbst, nach seiner etymologischen Bedeutung, wird nun zwar immer zweifelhaft bleiben: indefs bieten wir zu dem bisher darüber Versuchten noch Folgendes zur Prüfung dar, ohne irgend ein besonderes Gewicht auch auf diese Hypothesen legen zu wollen. Zuvörderst könnte man an eine Vergleichung mit سال (*fluxit*)[87]) und سيل (*fluxus, torrens*) denken (vgl. das Syrische ܫܐܠ). Es ist auffallend, dafs noch bei einem andern Hebräischen Worte, welches in der Bedeutung: *Abgrund, Tiefe,* vorkommt, nämlich תְּהוֹם, die Bedeutung: *Wasser*, vorangeht. Die vielen unterirdischen Gewässer in Palästina, in Verbindung mit der Idee, dafs überall Wasser unter der Oberfläche der Erde und in ihren verborgenen Räumen fliefse, liefsen beide Begriffe zusammentreten, und waren überdiefs geeignet, die Phantasie mannichfach anzuregen. Hierzu kommt noch, dafs Wasser,

---

86) Weshalb er auch (Vers 29) die Gelegenheit zu ergreifen scheint, die Freunde auf ein *Gericht* (שְׁפוֹן) hinzuweisen, wiewohl in den hierher gehörigen Worten viele Dunkelheit herrscht.

87) Siehe z. B. *Ps.* 105, 41. فسالت für וַיִּזּוֹבוּ.

as Versinken in solches, oder das Ueberströmtwerden von emselben, bei den Hebräern als häufige Bilder des Unglücks nd der Strafe vorkommen, so z. B. *Ps.* 18, 17. 124, 4. 5. esonders interessant ist die Vergleichung von *Ps.* 88, 4.: *Mein Leben sank zum Scheol,* mit den darauf folgenden ersen: *Du wiesest mich in die unterste Grube, in Finternifs, in tiefe Wasser*[88]*, und mit allen deinen Wogen drückst du.* Nicht weniger wichtig ist *Ezech.* 1, 15., wo שְׁאוֹל mit תְּהוֹם zusammensteht: *Also spricht Gott: An dem Tage, da ich ihn in den Scheol fahren asse, decke ich über ihn die Fluth* (oder die Tiefe, תְּהוֹם), *alte ihre Ströme zurück, dafs die grofsen Gewässer tocken.*

Eine andere, vielleicht minder passende Zusammenstelung bietet sich mit שׁאל, *weit, schlaff seyn*, dar, welches namentlich von dem herabhangenden Bauche gebraucht wird, wobei man nicht umhin kann, an das מִבֶּטֶן שְׁאוֹל (*Jon.* 2, 3.) zu denken.

Endlich liefse sich vielleicht ein Zusammenhang von שְׁאוֹל mit שָׁלָא, *ruhen, stille seyn* (vergl. *Friedhof*) voraussetzen, wofür die analog mit שְׁאוֹל vorkommenden Ausdrücke דּוּמָה (*Ps.* 115, 17), אֶרֶץ נְשִׁיָּה (*Ps.* 88, 13.), vgl. auch יִדְמוּ לַשְׁאוֹל (*Ps.* 31, 18., vergl. mit 49, 13. 21. 15.) sprechen würden.

Wird nun im bisher Angeführten der Fromme namentlich, seinen geistigen Hoffnungen nach, dem Bösen entgegengestellt: so hatte neben diesen doch auch die der ungestörten Ruhe des Leichnams ihren Werth. Es hat sich noch kein Volk, wie tief auch der Glaube an Unsterblichkeit bei ihm Wurzel fafste, von einer gewissen Theilnahme für die irdischen Ueberreste des Todten ganz losgesagt. Um so weniger dürfen wir uns demnach verwundern, wenn es damals für ein Uebel galt, dafs der Leichnam aus dem Grabe gerissen, entstellt, geschändet würde. Daher wird diefs auch dem Könige von Babel als Strafe für seinen Hochmuth angedroht *Jes.* 14, 18 ff. Dahingegen gehört zu den Wünschen und Hoffnungen des Frommen auch

88) בְּמִצֻלוֹת (Vers 7), welches ebenfalls die beiden Bedeutungen verbindet, nur dafs hier der Begriff: *tief seyn*, vorangeht.

jene ungestörte Ruhe der entseelten Hülle, worauf die Parenthese *Ps.* 16, 9. (s. oben S. 14) deutet. Und um das vollkommene irdische Glück der Frevler recht hervorzuheben, sagt *Hiob* von ihnen, dafs sie im Tode in süfser Ruhe daliegen (21, 32 f.). Wenn nun aber Niemand leiblich vor Vergänglichkeit sicher und gänzlich geschützt werden kann, so mufs dieser Gedanke (während dem Frommen hierbei *Ps.* 73, 26. doch die Hoffnung einer geistigen Fortdauer bleibt) den Sünder um so schrecklicher treffen, da er nun zugleich leiblich und geistig zu Grunde geht, welcher Gedanke *Ps.* 49, 15. in einer Parenthese (s. oben S. 38 f.) ebenfalls hinzugefügt wird.

Fassen wir nun die bisher angestellten Untersuchungen zusammen: so gewinnen wir das Resultat, dafs die Hebräer nicht allein unbestreitbar im Besitze von bestimmten Begriffen über jenseitige Seligkeit waren, sondern auch, dafs diese Begriffe sich, ihrer Form nach, selbstständig aus den ursprünglichen Ansichten über die menschliche Seele entwickeln konnten und mufsten. Ueberbleibsel also sind es und Entwickelungen reinerer, Altasiatischer, von den Hebräern mit herübergebrachter Begriffe, von welchen sich allerdings auch bei einigen andern Völkern Nachklänge finden, aber doch bei keinem mit den Hebräern in Verbindung stehenden in solcher Form und Vollständigkeit, dafs wir irgend eine gegründete Veranlassung hätten, anzunehmen, die Hebräer hätten diese Begriffe von jenen geborgt, bei welchen sie vielmehr überall irgend eine andere Richtung genommen hatten. Anders war es mit dem Begriffe der Strafen. Aus der ursprünglichen Idee von der Natur des gottähnlichen Geistes konnte sich zunächst allerdings der Gedanke entwickeln, dafs man durch Vernachlässigung dieses Geistes sich (zum Thiere) erniedrige, das wahrhaft Menschliche, das Göttliche (und Ewige) in sich trübe, ja gewissermafsen zerstöre. Dieser Gedanke ist auch *Ps.* 49 und an andern Orten angedeutet. Aber was ging nun eigentlich mit dem geistigen Theile eines solchen Menschen vor, wenn er starb? Diese Frage liefs man, wie es scheint, zum Theil dahingestellt, oder man begnügte sich mit einigen unbestimmten Begriffen, die man mitunter aus der Fremde holte, übrigens

ich, wie wir oben sahen, in umfassenderer Weise nur auf jejenigen anwandte, bei welchen sie einheimischer seyn mochten. Hieraus geht genugsam hervor, wie Unrecht man hat, gerade die Begriffe vom Scheol, diese dunkeln Vorstellungen von einem Zustande der Unseligkeit, zu einer Grundlage der Hebräischen Ideen über Unsterblichkeit zu machen, nachdem man ohne jedwede gründliche Sichtung Alles zusammengerafft, was irgend in Bezug auf ein unbekanntes, vielleicht in verschiedenen Bedeutungen gebrauchtes Wort gesagt war, das Schlende im Character des Griechischen Hades ergänzend.

V.

Fanden wir nun bisher die Begriffe über Unsterblichkeit auf eigenthümlich Hebräische Weise entwickelt: so sehen wir jedoch seit dem Exile fremdartige Elemente sich denselben beimischen, in dem Uebergange nämlich zu der Lehre von einer gemeinsamen Auferstehung. Diese findet sich deutlich und in einer erhabenen Weise ausgesprochen bei *Daniel:*

12, 2. 3.: *Und viele von den Schlafenden im Erdenstaube werden* (zu jener Zeit) *erwachen, diese zum ewigen Leben und diese zur Schande und zur ewigen Schmach. Und die Weisen werden leuchten, wie der Glanz des Firmamentes, und die, so die Vielen gerecht gemacht, wie die Sterne immerdar.*

In Bezug hierauf erhält der Prophet auch für seine Person die Weisung:

12, 13.: *Du aber geh' hin, dem Ende entgegen* (oder: bis das Ende kommt), *und ruhe, und erstehe deinem Loose am Ende der Tage.*

Es entsteht hier vor Allem die Frage, ob Vers 2 יָקִיצוּ auch zu dem zweiten אֵלֶּה bezogen werden müsse, dafs es also den Sinn gebe: *Die Einen werden erwachen zur ewigen Glückseligkeit und die Andern werden ebenfalls erwachen,* aber *zur ewigen Schmach,* wonach wir hier schon die ausgespro-

chene Lehre ewiger jenseitiger Strafen hätten[89]), oder ob das יָקִיצוּ nur zum ersten אֵלֶּה zu beziehen sey, wonach man übersetzen müfste: *diese werden erwachen zum ewigen Leben und diese* (*werden seyn*) *zur Schmach* u. s. w., so dafs die Meinung wäre: diejenigen, welche sich der ewigen Glückseligkeit würdig gemacht, werden auferstehen, die Andern aber nicht, und eben hierdurch, dafs sie nicht erwachen, werden sie zum Spott und zur Schande seyn. Allerdings wird die letztere Erklärung begünstigt durch den Anfang des Verses: *Viele von den Schlafenden*, wodurch ebenfalls angedeutet scheint, dafs die Erweckung nicht allgemein seyn werde. Sonach bliebe hier noch immer die früher erwähnte Unklarheit über das Schicksal der Bösen, so dafs überhaupt in den kanonischen Hebräisch-Biblischen Schriften der bestimmte Begriff von Hölle und Höllenstrafen gänzlich fehlt[90]). Die Stelle giebt uns nun auch manches neue Licht über einige frühere, wie *Ps.* 17, 15., wo ebenfalls das Erwachen (חָקִיץ) die Hoffnung der Würdigen ist, *im Gegensatze* zu denen, die ihren Antheil (חֶלֶק, vergl. damit גּוֹרָל *Dan.* 12, 13.) schon in diesem Leben nehmen, und demnach, wie es scheint, auf ein *Erwachen* zu jenem Leben nicht mehr rechnen dürfen; ferner *Ps.* 49, 20., wo von dem Geschlechte der Bösen gesagt wird, dafs sie nimmer *das Licht schauen*, was wohl auch heifsen dürfte: *nicht erwachen.* Denn erscheint auch bei dem Propheten der Begriff der Fortdauer einigermafsen umgestaltet: so hindert doch Nichts, anzunehmen, dafs jene ältern Ideen auch hier zu Grunde liegen und mit dem Fremdartigen, vielleicht es veredelnd, verschmolzen wurden. Auch würde wohl kaum der Gedanke hier so leicht, ohne Vorbereitung und genauere Ausführung hingeworfen seyn, wenn er, auch in seinen Grundzügen, dem Hebräer ganz neu gewesen wäre.

Für die Andeutungen der Auferstehung führt man auch noch einige andere Stellen an:

---

89) Wobei man dann an *Jes.* 66, 24. denken könnte.

90) Denn *Jes.* 66, 24. ist zu dunkel und schwierig, als dafs es hier einen Erweis geben könnte. Auch könnte man noch an *Maleach.* 3, 19 ff. denken. Aber diese Stelle bezieht sich wohl auf das ganze Volk und also auf die Umgestaltung seiner *irdischen* Verhältnisse.

Jes. 26, 19. *Es mögen aufleben deine Todten,*
Meine Leiche, mögen sie auferstehen!
Erwachet und jauchzet, ihr im Staube Ruhenden!
Denn Thau der Befruchtung[91]) *ist dein Thau,*
Und die Erde gebiert die Entseelten wieder.

Hier ist indefs offenbar nur von der Erstehung des Volkes zu erneuerter Kraft die Rede. Höchstens also kann man annehmen, der Prophet habe das Bild von der wirklichen Auferstehung hergenommen und diese demnach gekannt. In so fern wurde der vorhergehende 14. Vers nicht zu übersehen seyn, wo im Gegensatze zu Vers 19 von den ungerechten Unterdrückern gesagt wird:

Todte — werden sie nicht aufleben,
Entseelte — nicht auferstehen.

Indefs könnte auch der Prophet wohl nur von dem Wechsel von Zerstörung und Wiederbelebung in der Natur sein Bild hergenommen haben, wobei man dann nicht umhin könnte, an *Ps.* 104, 29. 30. zu denken, wo gewifs von einer Auferstehung nicht im Mindesten die Rede ist.

Das in ähnlichen Beziehungen auf das Volk *Hos.* 6, 2. Gesagte:

Er belebet uns nach zweien Tagen,
Am dritten Tage lässet er uns auferstehen,
Dafs wir leben vor ihm,

ist, (vergl mit Vers 1) nur die Wiederholung eines häufig, nur in etwas anderer Form, vorkommenden Gedankens (siehe z. B. 5 *Mos.* 32, 39 f. 1 *Sam.* 2, 6.).

Bei *Ezechiel* findet man allerdings eine vollständige Schilderung einer Auferstehung:

37, 1 ff.: *Es kam auf mich die Hand des Ewigen, und hiefs mich hinaus gehen mit dem Geiste des Ewigen, und führte mich mitten in ein Thal, und solches war voller Gebeine. Er führte mich rings um sie her, und siehe, es waren*

91) אורת, eigentlich: *die hervorsprieſsenden Pflanzen.* Siehe 2 *Kön.* 4, 39. und Gesenius unter diesem Worte. Das Bild pafst sehr wohl zum zweiten Versgliede. Vergl. übrigens 5 *Mos.* 32, 2., wo das die Gemüther belebende Wort ebenfalls dem befruchtenden Thaue verglichen wird.

ihrer viele in dem Thale und waren sehr dürre. Da sprach er zu mir: Menschensohn, werden aufleben diese Gebeine? Und ich sprach: Herr, Gott, du weifst es. Er sprach zu mir: Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr dürren Gebeine, höret das Wort des Ewigen! Also spricht der Herr, Gott, zu diesen Gebeinen: Siehe, ich bringe in euch Geist, dafs ihr lebet, und ich umgebe euch mit Sehnen und bekleide euch mit Fleisch und überziehe euch mit Haut, und gebe Geist in euch hinein, dafs ihr lebet[92]*: so werdet ihr erkennen, dafs ich der Ewige bin. Und ich weissagte, wie mir befohlen worden, und es ward laut, da ich weissagte, und siehe, es ward ein Lärmen, und es traten zusammen die Gebeine, ein Bein zum andern. Ich schauete, und es umgaben sie Sehnen und Fleisch bekleidete sie, und er umzog sie mit Haut darüber; doch Geist war in ihnen nicht. Und er sprach zu mir: Weissage dem Geiste, weissage, Menschensohn, und sprich zum Geiste: Also spricht der Herr, Gott: Von den vier Winden komme Geist und hauche diese Erschlagenen an, dafs sie aufleben. Und ich weissagte, wie mir befohlen worden, und es kam in sie der Geist, und sie stellten sich auf ihre Füfse, eine gar grofse Schaar.*

Die Anwendung des Bildes folgt sogleich:

Und er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine, sie sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sprechen: Dürre sind unsere Gebeine, und hin ist unsere Hoffnung, wir sind verloren. Darum weissage und sprich zu ihnen: Also spricht der Herr, Gott: Sieh, ich öffne eure Gräber, und führe euch aus euren Gräbern als mein Volk und bringe euch in das Land Israels. — Und ich werde meinen Geist in euch hinein geben, dafs ihr auflebet, und werde euch führen in euer Land: so werdet ihr erkennen, dafs ich der Ewige[93] *bin, der ich rede und vollführe, spricht der Ewige.*

92) Vergl. *Hiob* 10, 11. 12.

93) Und *Unwandelbare*, vergl. 2 *Mos.* 6, 3 ff. 8.

dafs so sehr ins Einzelne eingehend und genau diese Schilderung auch ist, so giebt sie im Ganzen doch nur das Resultat, dafs die Idee der Auferstehung dem Propheten und auch wohl seinen Zuhörern bekannt gewesen sey. Aber ob diese Idee, da an dieser Stelle weiter gar Nichts, als ein Bild ist, wie sie oft von fern hergenommen wurden, in den Glauben des Volkes bereits eingedrungen war, ob der Prophet selbst solche Ueberzeugungen theilte, wie weit das hier im Bilde Vorgetragene irgendwo wirklich dogmatischen Werth hatte, wie Viel etwa der Prophet selbst, *blofs zur Ausschmückung des Bildes*, hinzugesetzt: von diesem Allen können wir aus dieser Stelle Nichts mit einiger Bestimmtheit entnehmen.

Deutlich und vollständig sehen wir jedoch die Idee der Auferstehung ausgesprochen in einigen der apokryphischen Schriften, namentlich 2 *Macc.* 7. Von den gemarterten Jünglingen spricht der zweite (Vers 9):

Du Ruchloser, du entziehest uns zwar dem gegenwärtigen Leben: aber der König der Welt wird uns, die wir um seines Gesetzes willen sterben, zur ewigen Wiedererneuerung des Lebens (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς) *auferstehen lassen* (ἀναστήσει).

Der dritte reicht Zunge und Hände dar und sagt (Vers 11):

Vom Himmel habe ich diese erhalten, — und von ihm hoffe ich sie wieder zu bekommen (πάλιν κομίσασθαι).

Der vierte sagt (Vers 14):

Es ist gut, wenn man durch Menschen (das Leben) tauschet, durch Gott die Hoffnung zu haben, durch ihn wieder aufzuerstehen (ἀναστήσεσθαι). *Dir aber wird keine Auferstehung zum Leben werden.*

Die Mutter drückt sich folgendermafsen aus (Vers 23):

Der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Entstehung geformt und Aller Entstehung ausgedacht hat[94]*), wird auch den Athem* (πνεῦμα) *und das Leben euch wiedergeben* (πάλιν ἀποδώσει).

---

94) Vergl. den vorhergehenden Vers. Auch ältern Dichtern erscheint bereits der Körper in seinem wunderbaren Gewebe als göttliches Kunst-

Der jüngste ihrer Söhne endlich spricht (Vers 36):

Meine Brüder, nachdem sie jetzt eine kurze Marter ertragen haben, harren nach Gottes Bestimmung des ewigen Lebens.

Die Erzählung von dem Märtyrertode des Rhazis wird mit den Worten (14, 46.) geschlossen:

Und anrufend den Herrn des Lebens und des Athems, daſs er ihm diese (die Därme, die er sich aus dem Leibe gerissen und unter die Kriegerhaufen *weggeworfen*) *wiedergeben möchte, ging er auf diese Weise hinüber* (tauschte das Leben, μετήλλαξεν).

Nehmen wir hierzu noch eine Stelle desselben Buches, in welcher von einem Sündopfer für gefallene Krieger erzählt wird, welches Judas nach Jerusalem sendet. Der Verfasser des Buches macht hierbei die Anmerkung (12, 43 ff.):

Er that wohl daran, die Auferstehung zu bedenken; denn hätte er nicht vermuthet, daſs die Gefallenen auferständen, so war es unnütz und thöricht, für Todte zu beten. Da er jedoch in Betracht zog, daſs der in Frömmigkeit Entschlafenen der schönste Lohn warte (κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον), *so war diese Rücksicht eine heilige und fromme. Deshalb sühnete er die Gestorbenen, daſs sie von der Sünde freigesprochen würden.*

Die Idee einer leiblichen Auferstehung tritt hier namentlich bestimmt hervor bei dem einen der Brüder (7, 11.) und bei Rhazis, doch dergestalt, daſs sie sich keinesweges die Wiedererweckung desselben Körpers, sondern nur das Bekleidetwerden mit einem neuen zu denken scheinen. Aufserdem enthalten diese Stellen noch manches nicht zu Uebersehende. Die Drohung: *Du wirst nicht zum Leben auferstehen*, giebt eine gute Bestätigung für das oben zu *Daniel* und frühern entsprechenden Stellen Bemerkte. Ferner finden wir hier vom *Sterben* den bedeutsamen Ausdruck: μεταλλάσσω, in ein *anderes*

---

werk, *Ps.* 139, 14., vergl. oben die Stelle *Ezech.* 37, auch 1 *Mos.* 2, 7., wo der Mensch auch seiner äufsern Bildung nach aus der eignen Hand Gottes hervorgeht und schon hierin eines Vorzuges vor den übrigen Geschöpfen geniefst, über welche ihm sein gottähnlicher Geist die volle Herrschaft sichert (1, 26.).

ben übergehen, das Leben tauschen, welcher Sprachgebrauch ne Zweifel auf eine allgemeine Verbreitung dieser Ideen hin- utet [95]). Der Greis Eleasar bedient sich eines gleichbe- tenden Ausdrucks, indem er sich dem Märtyrertode weihet *Macc.* 6, 26 f.):

Wenn ich auch jetzt der Strafe der Menschen entginge, den Händen des Allmächtigen würde ich weder im Leben noch im Tode entfliehen. Darum will ich, muthig jetzt das Leben tauschend (διαλλάξας τὸν βίον), *mich meines Alters würdig zeigen.*

s, was hier von Gottes Gericht angedeutet wird, und der zeichnete Ausdruck stellen, einander ergänzend und erklä- nd, die eigentliche Meinung des hochherzigen Greises heraus.

Dafs der weise *Sirach* die Unsterblichkeit zu seiner Zeit cht sollte gekannt haben, kann uns wohl schwerlich einfal- n. Ueberdiefs spricht er im 48. Kapitel mit Entzücken von er Himmelfahrt des Elias, von seiner dereinstigen Wieder- ehr in Beziehung auf *Mal.* 3, 23 f., und indem er sich also och diesen Propheten wirklich fortlebend denkt, setzt er im 1. Verse hinzu: *Glückselig, die dich dann sehen und in Liebe eehret werden; denn wir werden dann gewifs leben.* leichwohl finden wir bei demselben Schriftsteller Ausdrücke, ie so klingen, als wenn er von Unsterblichkeit durchaus Nichts isse, oder Nichts wissen wolle. Dahin gehören die Bemerkungen n 41. Kapitel: die Erinnnerung des Todes sey bitter für den Glück- ichen, aber erwünscht sey er dem Dürftigen, dem Lebenssatten. nd wozu auch den Tod, dem noch Keiner entgangen sey, fürchten? Vers 6. 7. *Ob zehn, ob hundert, ob tausend Jahre: im Scheol* [96]) *giebt es keine Untersuchung des Lebens* (ἐλεγμὸς ζωῆς),

95) Einigermafsen wird man hierbei an den Ausdruck חֲלִיפָה *Hiob* 4, 14. erinnert.

96) ἐν ᾅδου, welches hier und in der unten folgenden Stelle *Weish.* , 1. (vergl. die Syrische Uebersetzung) offenbar nur die Uebertragung enes Hebräischen Ausdrucks ist. Dafs dabei nicht an einen *Hades* im inne des Griechischen, an eine wirkliche, belebte Unterwelt gedacht wird, eht aus dem Zusammenhange dieser Stellen bei *Sirach* und aus *Weish.* ,2—5. (wo das Wort von denen gebraucht wird, welche Fortdauer und

d. i., wie Luther es mit Recht versteht, man fragt dort nicht wie lange Einer gelebt habe. — An einer andern Stelle (17, 27—29.) heifst es, ganz ähnlich, wie wir öfters in den Psalmen und a. a. O. lesen (s. oben II. S. 21 ff.):

Wer wird den Höchsten preisen im Scheol (ἐν ᾅδου) *gleichwie Lebende mit Lebenden, die wechselnd mit einander einstimmen* (ἀντὶ ζώντων καὶ ζώντων καὶ διδόντων ἀνθομολόγησιν)[97]*? Der Todte, als welcher nicht mehr ist, kann in sein Lob nicht einstimmen; der Lebende und der Gesunde preiset den Herrn.*

[Vgl. besonders oben (S. 23) *Jes.* 38, 18.] Hiefse es also wohl gründlich verfahren, wenn man, einseitig auf solche Stellen gestützt, in denen der Verfasser offenbar nur von dem leiblichen Daseyn des Menschen spricht (vgl. auch 17, 1. 2. 40, 1. 11.) und, ohne im Mindesten die Unsterblichkeit seines bessern Theiles in Abrede stellen zu wollen, sich solcher Redensarten bedient, wie man sie auch wohl noch heutigen Tages öfters vernimmt, hieraus schliefsen wollte, dafs er und sein Zeitalter die Lehre von der Unsterblichkeit nicht gekannt habe? Eben so unkritisch verfahren heifst es wohl auch (wenn nämlich *Kritik üben* nicht blofs *negiren* heifsen soll), wenn man aus den oben angeführten einzelnen Stellen der Psalmen und anderer Biblischen Schriften schliefsen will, dafs diese Schriftsteller, ja, ihre sämmtlichen Zeitgenossen, ja, die alten Hebräer im Allgemeinen von Unsterblichkeit Nichts gewufst haben.

Wir kommen endlich zu dem *Buche der Weisheit*, und es ist erfreulich, mit den schönen Ansichten zu schliefsen, welche uns der Verfasser dieses Buches in den ersten fünf Kapiteln eröffnet, indem er die Lehre von der Unsterblichkeit und von jenseitiger Ausgleichung 1, 12. bis 5, 24. vollständig und ausführlich vorträgt und sie zum Stützpuncte der Sittlichkeit macht. Wir geben nur diejenigen Verse, die zur Uebersicht des Ganzen unentbehrlich sind.

2, 1.: *Die Rede der Gottlosen ist: Kurz und mühselig ist unser Leben, und es giebt keine Heilung bei dem Ende*

Gericht ganz leugnen) deutlich hervor. Also auch hier finden sich unsere Ansichten über *Scheol* bestätigt.

97) *In Wechselgesängen preisen?*

des Menschen, und man weifs Keinen, der aus dem Scheol (ἐξ ᾅδου) *wiedergekommen.* Vers 4. *Unser Leben gehet vorüber, wie die Spuren einer Wolke, und wird zerstreuet, wie ein Nebel, der verfolget wird von den Strahlen der Sonne und von ihrer Hitze gedrückt.* 6. *So kommet her und lasset uns des Guten, das da ist, geniefsen und das Geschaffene, so lange die Jugend dauert, fleifsig nutzen!* 10. *Lasset uns den armen Gerechten überwältigen, und der Witwe nicht schonen, noch uns an das greise Haar des Alten kehren!* 12. *Lasset uns dem Gerechten nachstellen, weil er uns hinderlich und unserm Thun entgegen ist, und uns vorwirft die Uebertretungen des Gesetzes, und uns die Sünden unserer Führung*[98]) *zuruft!* 13. *Er giebt vor, von Gott Kenntnifs zu haben, und nennet sich ein Kind des Herrn.* 17. *So lasset uns sehen, ob seine Reden wahr sind, und erproben, was bei seinem Ausgange*[99]) *seyn wird!* 21. *Also rechnen sie und irren, denn sie blendet ihre Schlechtigkeit.* 22. *Und sie kennen nicht Gottes Geheimnisse, noch hoffen sie den Lohn der Heiligkeit, noch würdigen sie die Ehre der tadellosen Seelen*[100]). 23. *Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und zum Bilde seiner eigenen Ewigkeit*[101]) *gemacht.* 3, 1. *Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand*[102]) *und es berühret sie keine Folter.* 2. *Den Augen der Thoren scheinen sie zu sterben, und ihr Hingang wird für ein Uebel gehalten* 3. *und das Scheiden von uns für ein Unglück: aber sie sind im Frieden.* 4. *Obwohl*[103]) *sie vor dem Angesichte der Menschen dulden müssen, so ist doch die Hoffnung ihrer Unsterblichkeit vollkommen*[104]). 5. *Ein Wenig gezüchtiget, werden sie reichlich geniefsen, da Gott sie geprüft und sie seiner würdig*

98) Oder *Jugend* (vergl. Vers 6), da παιδεία auch in diesem Sinne vorkommt.

99) Einigermafsen läfst sich hiermit zusammenstellen אַחֲרִית *Ps.* 73, 17. 4 *Mos.* 23, 10. (*Sprüch.* 14, 32.)

100) Vergl. die Schilderung der stolzen Sünder *Ps.* 73, 6. 8. 9. 11.

101) ἀϊδιότητος, die unstreitig bessere Lesart für ἰδιότητος.

102) Siehe *Ps.* 16, 11. 73, 23. 24., vergl. *Ps.* 17, 14.

103) *Ps.* 49, 6.

104) Oder: *So ist doch ihre Hoffnung voll der Unsterblichkeit.*

gefunden[105]). 6. *Wie Gold im Schmelzofen, erprobet er sie,* und *nimmt sie an, wie ein vollständiges Opfer.* 10. *Aber die Gottlosen werden Strafe leiden, so wie sie gerechnet haben*[106]), *sie, die des Gerechten nicht achten und sich von dem Herrn entfernen.* 11. *Denn wer Weisheit und Zucht gering achtet, ist unglücklich, und ihre Hoffnung ist leer, ihre Arbeiten sind umsonst und ihre Werke unnütz.* 4,7. *Der Gerechte aber, wiewohl er frühzeitig stirbt, ist im Frieden.* 10. *Nachdem er Gott wohlgefällig geworden, ward er mit Liebe aufgenommen und, da er unter Sündern lebte, versetzt*[107]). 11. *Er ward entrückt, damit nicht die Bosheit seine Einsicht täusche, oder die List seine Seele verführe.* 12. *Denn der Neid der Verworfenheit verdunkelt das Schöne und die Unruhe der Begierde untergräbt den reinen Sinn*[108]). 13. *Frühzeitig vollendet, hat er lange Zeiten erfüllet.* 14. *Denn dem Herrn ist seine Seele wohlgefällig, darum eilet er* (mit derselben) *mitten aus der Mühseligkeit.* 15. *Die Leute* (λαοὶ) *aber sehen es und bedenken es nicht.* — 20. *Sie werden aber verzagt kommen in der Summe ihrer Sünden, und es wird sie beschämen gegenüber* (gegen sie zeugend) *ihr gesetzloses Leben.* 5,1. *Dann wird in grofser Zuversicht stehen der Gerechte vor dem Angesichte derer, die ihn unterdrückt und seine Leiden verachtet haben*[109]). 2. *Diefs sehend werden sie erzittern in schrecklicher Furcht und aufser sich gerathen über das Unerwartete seiner Glückseligkeit* (σωτηρίας). 3. *Sie werden zu sich selbst*[110]) *sprechen, bereuend und vor Angst des*

105) Vergl. *Ps.* 17, 3.

106) καθὰ ἐλογίσαντο. Augusti übersetzt: *wider ihre Erwartung.* Aber man darf sich nur dessen erinnern, was diese Ungläubigen im Frühern (2, 1—5) gesagt haben, indem sie sich selbst (gleichwie Allen) Fortdauer und Seligkeit absprechen. In so fern, scheint der Verf. sagen zu wollen, war ihre Berechnung richtig, dafs sie Angenehmes nach diesem Leben nicht mehr zu erwarten haben.

107) Vgl. aufser *Ps.* 49, 16. 73, 24. 1 *Mos.* 5, 24., noch *Ps.* 17, 14. 15.

108) Vergl. *Ps.* 73, 2. 3.

109) Vergl. *Ps.* 49, 15.

110) Diefs scheint passender, als: *unter einander*, wie es neuere Uebersetzungen nehmen. Auch in der Syrischen und Arabischen Uebersetzung wird ἑαυτοῖς in jenem Sinne genommen.

Geistes seufzend: Dieſs war der, welchen wir einst zum Gelächter hatten und zu einem Gleichnisse des Spottes. 4. *Wir Thörichten hielten sein Leben für unsinnig und sein Ende für ehrlos.* 5. *Wie ist er nun gezählt unter die Kinder Gottes und sein Loos unter den Heiligen?* 6. *Wir also irrten ab von dem Wege der Wahrheit, und der Gerechtigkeit Licht leuchtete uns nicht.* — 8. *Was hilft uns nun der Uebermuth und was nützt uns nun der Reichthum mit der Prahlerei*[111]*?* 9. *Jenes Alles ist hingegangen, wie ein Schatten und wie ein vorübereilendes Gerücht!* 15. *Denn die Hoffnung der Gottlosen ist, wie Staub, vom Winde fortgetragen, oder wie leichte Spreu* (ἄχνη), *vom Sturme gejagt*[112]). 16. *Aber die Gerechten werden ewiglich leben, und in dem Herrn ist ihr Lohn und die Sorgfalt über sie beim Höchsten*[113]). 17. *Darum werden sie empfangen das Reich*[114]) *der Herrlichkeit und die Krone der Schöne*[115]) *aus der Hand des Herrn.*

Von welchem Volke sollten die Hebräer diese reinen, iese vollständigen und wohl durchgearbeiteten Ideen, die uns ier in einem zufällig aufbewahrten Buche vor Augen treten, rhalten haben, wenn sie dieselben nicht aus dem Schatze ihrer eigenen psychologischen und religiösen Begriffe, mit denen ie in dem engsten Zusammenhange stehen, nahmen und entwickelten? In der That sind alle Züge dieser ganzen Schilderung ächt Hebräisch, wie dieſs auch aus einigen (aus Stücken ihnlicher Beziehung) zur Vergleichung angeführten und leicht noch zu vermehrenden Stellen hervorgeht, und so wird denn auch ausdrücklich die Hoffnung der Unvergänglichkeit hier aus der Grundidee der Hebräisch-sittlichen Ansicht vom Menschen, nämlich aus dem Begriffe der Gottähnlichkeit, abgeleitet (2, 23.), aus welcher sie sich auch eben so, wie aus der damit zusammenhangenden Idee des göttlichen Geistes in der

111) Vergl. *Ps.* 49, 7.

112) *Ps.* 73, 18. 19.

113) *Ps* 16, 5. 10. 11. 73, 23 ff.

114) *βασίλειον*, erinnern kann man sich hierbei an וַיַּרְדֵּהוּ *Ps.* 49, 15.

115) Vgl die Ausdrücke: נְעִימִים, שֶׁפְרָה, נְעִמוּת *Ps.* 16, 6. 11.

irdischen Hülle entwickeln mufste, wenn sie nicht schon ursprünglich mit diesen Ideen verbunden war.

Ferner sehen wir hier, wie das religiöse Märtyrerthum, das in dem Hebräischen Volke hervortrat und sich siegend über alle Zeitlichkeit erhob, fest in dem Glauben an eine Ewigkeit wurzelte. Dieser konnte also wohl kein flüchtiger Anhauch aus der Fremde, er mufste lange in dem Volke [116]) zur Lebendigkeit und Reife gediehen und, wenn auch mitunter die Form wechselnd, seinem Grundwesen nach, gleich den übrigen heiligsten Ansichten dieses Volkes, bei demselben einheimisch geworden seyn. Es ist derselbe Glaube, der allein, wie wir uns überzeugten, auch schon früher den frommen Duldern Israels die Kraft verlieh, ihre Leiden zu ertragen und dem lockenden Glanze der Bosheit die stille Ergebung eines reinen Herzens vorzuziehen [117]).

---

116) Hierher gehört die Bemerkung, dafs, was bei den Hebräern ausgezeichnete Männer dachten und erforscht hatten, alsbald ein Eigenthum des Volkes ward, weil sich hier die Weisheit nicht, wie bei den übrigen Völkern des Alterthums, hinter Mysterien verbarg, wie diefs auch Umbreit in der vortrefflichen und lehrreichen Einleitung zu seinem *philologisch-kritischen und philosophischen Commentar über die Sprüche Salomo's* darlegt. So ward auch die Fortdauer der Seele bei den Griechen in den Eleusinischen Mysterien unstreitig gelehrt. Hingegen geht aus einer nicht zu übersehenden Stelle in Plato's *Phädon* hervor, dafs die Meinung *der Menge* (*τῶν πολλῶν*) war, die Seele verflüchtige sich (*διασκεδάννυται*) bei dem Tode des Menschen und finde so ihr Ende.

117) Ein Punct ward in diesem Aufsatze noch übergangen, nämlich: warum Moses, wenn er und das Volk die Lehre von der Fortdauer kannte, dieselbe nicht als Motiv zur Einschärfung der Gesetze benutzt. Ein von daher genommener, allerdings öfters wiederholter *Einwand* dürfte wohl vor dem thatsächlich Erwiesenen verschwinden, selbst wenn wir jene Frage als solche nicht beantworten könnten, wozu sich jedoch genügende Data in einer richtigen Auffassung des Geistes der Mosaischen Gesetzgebung und einer Offenbarung überhaupt finden lassen. Da aber eine vollständige Erörterung dieses interessanten Gegenstandes hier zu weit führen würde, so behält sich's der Verfasser vor, diese, in Verbindung mit einem Versuche, die durch Moses angedeuteten Motive im Zusammenhange zu beleuchten, in der Folge der öffentlichen Prüfung vorzulegen.

II.

...st Salem der Name des alten Jerusalem?

Untersucht von

D. August Wilhelm Krahmer,

Privatdocenten der Orientalischen Sprachen zu Marburg.

Ueber den Gegenstand der vorliegenden Frage sind von ...er die verschiedenartigsten und sonderbarsten Ansichten ...fgestellt worden, welche zugleich auf die Erklärung derje...gen Bibelstellen, in welchen der Name *Salem* sich findet, ...nen grofsen Einfluſs ausgeübt und zu manchen Irrthümern ...nlafs gegeben haben. Um nun die endliche Entscheidung ...ber diesen noch keinesweges gehörig erörterten Gegenstand ...o möglich zu vermitteln, hat denselben der Verfasser dieses ...ufsatzes einer neuen Untersuchung unterworfen, und zu die...em Behufe die sämmtlichen Schriften des A. und N. T. in ...en Grundsprachen durchgelesen. Da man aber bisher häufig ...ehauptet hat, dafs Jerusalem zuerst *Salem*, dann *Jerusalem*, ...nter den Richtern und Königen *Jebus* und zuletzt wieder *Jerusalem* geheifsen habe: so haben wir uns alle Biblische Stellen, in denen diese 3 Namen vorkommen, angemerkt, um zu beurtheilen, ob sich die Sache wirklich so verhalte. Wir haben gefunden, dafs der Name *Jebus* 13, der Name *Jerusalem* 933 und der Name *Salem* 5 Mal in der ganzen Bibel erwähnt wird. Obgleich wir es uns aber nicht verhehlen wollen, dafs bei dem so häufigen Vorkommen des Namens Jerusalem die eine und die andere Stelle uns vielleicht entgangen seyn möge: so können wir doch versichern, dafs dieses bei dem ersten und letzten Namen nicht der Fall ist, wie nachstehende Untersuchung zeigen wird.

Bevor wir zu unserer Untersuchung selbst übergehen, wollen wir die Ansichten einiger neuern Gelehrten über *Salem* kennen lernen und mit einigen Bemerkungen begleiten.

Gesenius sagt in der 4ten Auflage seines *Hebräischen und Chaldäischen Handwörterbuches über das A. T.* (Leipzig 1834), Th. 2 S. 723 unter dem Worte שָׁלֵם: „N. pr. s. v. a. das vollst. יְרוּשָׁלֵם Jerusalem, 1 Mos. 14, 18. Ps. 76, 3. Josephus (Archäol. I, 10. § 2.): *τὴν μέντοι Σόλυμα ὕστερον ἐκάλεσαν Ἱεροσόλυμα.* S. Relandi Palästina p. 976.“ (Des Josephus Autorität können wir hier nicht anerkennen, da er in einem viel zu späten Zeitalter lebte und auch hier, wie bei vielen andern Gegenständen, den irrthümlichen Volksglauben seiner Zeit uns berichtet.)

Unter den neuesten Geographen, welche *Salem* vorzüglich berücksichtiget haben, erklärt sich zuerst Röhr in der 6. Auflage seiner Schrift: *Palästina oder historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu* (Zeitz, 1831), S. 158 also: „Ob das Joh. 3, 23. erwähnte *Aenon* bei *Salim*, wo Johannes taufte, ein wirklicher Flecken, oder, wie der Name eigentlich sagt, ein Quellwasser d. h. ein wasserreiches Flüfschen in der Nähe des Jordan bei dem Städtchen Salim (*Salumias*, dem alten *Salem* des Melchisedek 1 B. M. 14, 18.) gewesen sey, ist zweifelhaft, doch ist das Letztere das Wahrscheinlichere, weil, wenn Johannes daselbst im *Jordan* getauft hätte, der Zusatz überflüssig wäre: es war aber viel Wasser daselbst.“ (Diefs kann nur eine wasser- oder quellenreiche Gegend bezeichnen; denn *Αἰνών* kann nur das Grächisirte Wort für das Hebr. עַיִן, *Quelle*, seyn). — „*Salumias* oder Salem lag übrigens gegen 3 Stunden von Scythopolis südlich in der grofsen Jordanebene.“ (Das verhält sich nicht so; denn nach Plin. *Hist. nat.* V. 16. (18.), Ptolem. 5, 15. lag auch ein Scythopolis jenseit des Jordan, was Hieronymus in der unten anzuführenden Stelle zuverlässig meinte, und so müssen wir auch hier des Josephus Autorität verwerfen). S. 175 heifst es endlich: „Im frühesten Alterthume hiefs sie (nämlich die Stadt Jerusalem) *Salem* (Friedensort, die Friedliche), doch ist es unerwiesene Sage, dafs sie das Salem des Königs *Melchisedek* war (1 B. Mos. 14, 18.), da sich dafür weit wahrscheinlicher das oben (S. 158.) erwähnte Salim oder Salumias in der Nähe des Jordan annehmen läfst. Ihr späterer Name war *Jebus* (Jos. 15, 8. Richt. 19, 10. 12.).“

Sickler äufsert sich in seinem *Handbuche der alten Geographie* (2. Aufl. Cassel 1832) Th. 2 S. 564 so: „*Jerusalem*, hebr. יְרוּשָׁלַיִם (Jeruschalaim), gr. Ἱεροσόλυμα, aus dem hebr. gebildet. Palästina's heilige Hauptstadt, die *verehrte* oder *heilige Friedensstadt* oder *Stadt des Heils*. Nach 1 Mos. 14, 18. trug sie schon den Namen שָׁלֵם (Schalem) zur Zeit des Abraham; nach Jos. 15, 63. und 18, 28., wo sie aber von den Jebusitern bewohnt war, die auch mit den Juden sie ferner vereint besafsen, hiefs sie schon *Jeruschalaim*, und nicht *Jebus*, wie Mannert unrichtig(?) angegeben hat; mit diesem Namen יְבוּס (Jebus) kommt sie weit *später* erst unter den Richtern und Königen vor. Vergl. Richter 19, 10. 11. 1 Chron. 11, 4. 5. Späterhin hiefs sie *Aelia Capitolina*, welchen Namen sie aber während der Kreuzzüge wieder verlor." (Vgl. dagegen v. Raumer in der sogleich anzuführenden Schrift S. 241.).

C. Ackermann zu Weilands *Bibel-Atlas* (Weimar 1832) sagt S. 73: „Salim, Salem, Ort, wo Joh. taufte, nach Bachien. i. q. Silhim (nämlich in Juda!), Joh. 3, 23. 1 Mos. 14, 18. Jos. 15, 32.", und einige Zeilen vorher: „Salem abgek. statt Jerusalem, Ps. 76, 3." (Beides ist, wie wir sehen werden, nicht richtig; jedoch hat Ackermann in so fern Recht, dafs er nach S. 40 Jerusalem nicht für das von Melchisedek bewohnte Salem annimmt, und bezweifelt, dafs Jerusalem, seit den ältesten Zeiten von Kriegsstürmen oft heimgesucht, mit Recht Wohnung des Friedens heifsen könne.)

Karl von Raumer endlich in der trefflichen Schrift: *Palästina* (Leipzig 1835), bemerkt S. 119: „1 Mos. 14, 18. würde nach Hieronymus unter Salem nicht Jerusalem zu verstehen seyn. 8 m. p. im Süden von Scythopolis (*Onom.*). Joh. 3, 23.: Johannes taufte zu Enon nahe bei Salim, welches Enon 8 m. p. mittagwärts von Scythopolis lag (*Onom.* s. v. *Aenon*)." (Also ein Flecken? s. richtiger bei Röhr.) S. 241 sagt derselbe: „Die heilige Schrift erzählt die Erbauung der Stadt (Jerusalem) nicht; den Melchisedech nennt sie einen König von Salem (1 Mos. 14, 18.); Josephus nennt ihn König von Solyma, welches später Hierosolyma genannt worden sey; alle frühere christliche Lehrer, nur Hieronymus ausgenommen, stimmten dem Josephus bei und verstanden un-

ter Salem Jerusalem. Auch der Psalmist sagt (76, 3.): zu Salem ist sein Gezelt, und seine Wohnung zu Zion." (Ob dieses den Ausschlag giebt, werden wir sehen.)

Diese letzte Ansicht theilen auch noch die meisten der neuesten Gelehrten, und die wenigen, welche davon abweichen, verlegen *Salem* irriger Weise auf die Westseite des Jordan, beinahe der Stadt Samaria gerade gegenüber nach Osten hin. Es wird daher erforderlich seyn, dafs wir alle einzelne Stellen, in denen *Salem* vorkommt, der Reihe nach durchgehen, jedoch ganz abgesehen von der eigentlich kritischen Exegese, die streng genommen nicht hierher gehört, sondern blofs vorausgesetzt werden kann und mufs. Aber wir werden uns hierbei streng nach dem Zeitalter eines jeden einzelnen Buches richten, und beginnen deshalb mit 1 *Mos.* 14.

Zunächst fragt es sich, was wir von diesem Kapitel zu halten haben und welches der Inhalt und Zusammenhang desselben sey. Da aber bei dieser Untersuchung noch manche andere geographische Namen vorkommen, die zur Bestimmung des fraglichen Salem bedeutend beitragen, so kommen auch diese mit in Betracht.

Die Erzählung im 14. Kapitel der Genesis mufs eine für sich bestehende und ganz abgeschlossene Geschichte gewesen seyn, die aber hier nur erst alsdann mitgetheilt werden konnte, nachdem im 13. Kapitel berichtet worden war, dafs Loth, nach der Trennung von seinem Vetter Abraham, ins Thal von Sodom und Gomorrha oder in die Pentapolis, wie die Griechen diese Gegend nannten, eingewandert sey und sich daselbst angesiedelt habe, weil nun gemeldet wird, dafs Loth als Gefangener aus Sodom mit fortgeführt worden. In so fern folgt dieses Kapitel ganz passend auf das vorhergehende, ohne übrigens mit demselben in einem weitern Zusammenhange zu stehen. Nun heifst es, mächtige Feinde seyen über diese Gegend hergefallen, und alles bewegliche Vermögen, sammt Loth und seiner Habe, sey von ihnen als Beute fortgeführt worden; als aber dieses Abraham erfahren, habe er sich mit seinen Leuten und Verbündeten aufgemacht, den Feind bis nach Dan und Choba verfolgt, überfallen, geschlagen, alle Beute ihm abgenommen und seinen Vetter mit dessen Leuten be-

reit. Als Sieger konnte nun Abraham alle diese Beute für ich behalten: allein er giebt sie grofsmüthiger Weise den igenthümern ungeschmälert zurück, und erwirbt sich dadurch en Dank des Königs von Sodom und den Segen des Priester-önigs Melchisedek. Da diese Erzählung in Hinsicht der arstellung und Sprachform von den in den vorhergehenden apiteln vorkommenden ganz abweicht, und von Abraham so eredet wird, als ob derselbe vorher noch gar nicht genannt erden: so dürfen wir wohl mit Recht annehmen, dafs sie von em ersten Bearbeiter der Genesis herstamme und erst von em letzten Bearbeiter derselben, der hier und da einige erklärende Zusätze hinzuschrieb, hier aufgenommen worden sey. n den zwölf ersten Versen wird uns die Ursache dieses feindichen Ueberfalles aus einander gesetzt. Es wird erzählt, dafs ein König im nordöstlichen Asien sich der Herrschaft über die Pentapolis oder das Thal Siddim, aus welchem sich später durch ein merkwürdiges Naturereignifs das todte Meer bildete, bemächtigt und dieselbe 12 Jahre lang behauptet, aber die im 13ten Jahre gegen ihn erfolgte Empörung der fünf Könige der Pentapolis ein ganzes Jahr lang gedauert habe, worauf jener König in Verbindung mit andern mächtigen Königen Nordasiens gegen den Süden herangerückt sey, und nachdem er viele andere Völker besiegt, habe er sich gegen Nordwest und endlich gegen die Pentapolis gewendet, um auch deren Könige für ihre Untreue zu züchtigen.

Unter diesen Königen im nordöstlichen Asien wird uns zuerst der König von *Sinear* genannt, worunter wir *Babylon* mit seinem Gebiete zu verstehen haben, wie unter *Ellasar* wahrscheinlich das *Elisani* des Ptolemäus, welches westlich von Babylon und nordöstlich von Arabien lag, da der Name von dessen Könige Arjoch auch als Babylonisch-Assyrischer Name *Dan.* 2, 14. vorkommt. Unter *Elam* kann man wahrscheinlich nur *Elymais*, eine Gegend am Persischen Meerbusen mit der Hauptstadt Susa, die jetzige Provinz Churistan oder Chusistan, welcher Name aus Susatana entstanden ist, verstehen (vergl. 1 *Mos.* 10, 22.). Diese verbündeten Könige ziehen nun gegen Norden, verbinden sich da noch mit einem mächtigen Barbarenkönige (einem Könige der גּוֹיִם im Norden von

Palästina) und ziehen so mit vereinten Kräften aus dem Norden gegen die Pentapolis heran. Durch diesen Kriegeszug werden wir also gleich im Anfange unserer Erzählung in den Osten von Palästina oder auf das jenseitige Ufer des Jordan verwiesen. Diese Bemerkung mufs man durch die ganze Erzählung festhalten und den Feinden Schritt für Schritt folgen. Zunächst wenden sich nun diese verbündeten Könige gegen die riesenhaften Kanaanitischen Urvölker jenseit der Pentapolis, gegen die Rephaiten, Susiten, das Urvolk von Ammon, und gegen die Emiten, das Urvolk von Moab. *Astaroth-Karnajim* d. i. *die mit zwei Hörnern versehenen Astarten*, eine Stadt jenseit des Jordan im Lande Basan, die wahrscheinlich von dem eifrigen Astartendienste, der hier getrieben wurde, so benannt worden war und später dem halben Stamme Manasse zufiel (vergl. *Jos.* 13, 31. 5 *Mos.* 1, 4.). *Ham* läfst sich nicht mehr bestimmen, lag aber sicher auch jenseit des Jordan. *Kirjatajim*, d. i. *Doppelstadt*, lag in einer Ebene jenseit der Pentapolis (im spätern Stamme Ruben), in dessen Nähe wir *Salem* zu suchen haben und das hier deshalb hervorgehoben wird, weil es mehrere Städte dieses Namens gab (vergl. 4 *Mos.* 32, 37. *Jos.* 13, 19.). Die verbündeten Könige wenden sich hierauf in die südliche Gegend der Pentapolis, nachdem sie die Völker auf deren Ostseite besiegt hatten. Die *Choriten* oder Höhlenbewohner, Troglodyten, wohnten auf dem Gebirge Seir unterhalb der Pentapolis, im Süden derselben, wo sich später auch die Edomiten durch eine partielle Vertreibung der Choriten ansiedelten (vergl. 5 *Mos.* 2, 12. 22.); sie gehörten noch zu Arabien. *El-Paran* ist ein höhlenreiches Thal an der Wüste Paran, wie aus dem Zusatze Vers 6 erhellt (vergl. Joseph. *de bell. Jud.* IV. 9, 4.). Nachdem so auch die Völker im Süden der Pentapolis besiegt waren, wenden sich jene feindlichen Könige mehr nach Westen und rücken immer weiter nach Norden vor, bis sie wieder bei der Pentapolis anlangen, in welche sie nun auch unverzüglich einrücken. *En-Mispath* (*Richterquelle*) d. i. *Kades* im nördlichen Theile der Wüste zwischen Kanaan und Aegypten am Gebirge Seir (vergl. 4 *Mos.* 20, 16. 22.). Die *Amalekiten* wohnten südwestlich von Palästina, unweit von Beerseba, und die *Amoriten* im Süden von Kanaan.

Chazazon-Tamar, d. i. *Palmendistrict*, war nach 2 *Chron.* 20, 2. *Engeddi* in der Wüste Juda (vergl. *Jos.* 15, 62.), auf der südlichen Westgrenze der Pentapolis, ungefähr 300 Stadien von Jerusalem entfernt. So angelangt an der Pentapolis, rückten sie in dieselbe hinein, und die fünf Könige dieser Gegend zogen vereint mit ihren Heeren ihnen entgegen; aber sie wurden geschlagen und ergriffen die Flucht, sich theilweise auf die nahe gelegenen Gebirge rettend. Da so diese feindlichen Könige in der unmittelbaren Nähe von Sodom waren, so sehen wir auch in unserer Erzählung, dafs sie hauptsächlich dieses ausplünderten und zu Gefangenen machten, wen sie daselbst antrafen, und somit auch den Loth; denn die übrigen vier Städte: Gomorrha, Adama, Zeboim und Bela, lagen sämmtlich viel nördlicher in der Pentapolis.

Es fragt sich nun aber hier: Warum unterjochten denn jene verbündeten Könige vorher erst alle Völkerschaften rings um die Pentapolis, bevor sie gegen diese selbst heranzogen, da sie doch nach unserer Erzählung der eigentliche Zweck ihres Kriegszuges war? waren diese Völkerschaften jenem Asiatischen Könige ebenfalls unterwürfig gewesen und hatten auch sie sich von dessen Herrschaft losgerissen? Letzteres ist nach dem Zusammenhange der Erzählung nicht wahrscheinlich, weil sie sonst doch wohl mit den Königen der Pentapolis vereint den Feinden entgegen gegangen wären, was aber nur die Könige der Pentapolis allein thun. Daraus müssen wir nun schliefsen, dafs jene feindlichen Könige diese Völkerschaften nur deshalb unterjochten, damit dieselben sich nicht mit den Pentapoliten vereinigen und ihnen Hülfstruppen senden möchten, und damit den Pentapoliten kein Zufluchtsort zur Seite stände. Ein anderer Grund läfst sich wohl nicht annehmen.

Nach dieser Erzählung und Schilderung der genannten Völkerschaften kommen also die verbündeten feindlichen Könige weder in die Gegend von Jerusalem, noch in den Stamm Benjamin, noch in den Stamm Ephraim, noch weniger in den Stamm Isaschar, sondern sie bleiben in der unmittelbaren Nähe der Pentapolis im Osten, Süden und Südwesten, und diese Bemerkung bitten wir des Folgenden wegen festzuhalten.

Als Sieger plünderten jetzt die feindlichen Könige die Städte der Pentapolis, besonders aber Sodom, ganz aus, und zogen hierauf beutebeladen auf dem Wege, auf dem sie gekommen waren, also jenseit des Jordan hinauf, in ihre Heimath wieder zurück. Abraham aber, der hiervon in Kenntnifs gesetzt wird und erfährt, dafs auch sein Vetter Loth gefangen mit fortgeführt sey, rafft sogleich seine kampffähige Mannschaft zusammen und setzt mit seinen Verbündeten den Feinden nach. Abraham wohnte damals im *Haine Mamre's*, der in der Gegend des spätern Hebron lag, also diesseit der Pentapolis, bedeutend südlicher, als Jerusalem, welcher Hain aber keinesweges, wie einige der neuesten Geographen behaupten, *Hebron* selbst ist, da dieses damals noch nicht vorhanden war (vergl. 13, 18.). Wollte er somit die Feinde verfolgen, so mufste er doch wohl den nächsten und kürzesten Weg hierzu einschlagen, und dieses konnte nicht anders geschehen, als dafs er durch die Pentapolis zog, um auf das jenseitige Ufer des Jordan zu gelangen, was auch geschehen ist, da wir ihn gleich bei Choba in Syrien treffen. Abraham hatte also von diesem Vorfalle bis dahin noch Nichts gewufst, und doch lag sein Wohnort dem Kriegsschauplatze weit näher, als Jerusalem. Daraus erhellt, dafs die Feinde sein Gebiet nicht berührt hatten, um wie viel weniger Jerusalem, den angenommenen Wohnsitz des sogenannten Melchisedek, der hier aber auch in einem ganz jämmerlichen Lichte erschiene, wenn er, ohne Grund und Ursache und ohne bei der Sache betheiligt zu seyn, dem Abraham von Jerusalem aus bis jenseit des Jordan entgegen gegangen wäre, um durch seinen Segen den zehnten Theil der wieder eroberten Beute zu erhaschen. Es ist lächerlich, diefs ohne Weiteres annehmen und behaupten zu wollen. Abraham trifft so die Feinde in der Gegend des spätern *Dan*, schlägt sie und nimmt ihnen die gemachte Beute wieder ab. *Dan*, oder, wie es sonst hiefs, *Lais* lag am östlichen Ufer des Jordan im nördlichsten Theile Kanaans, oberhalb des Sees Merom, das aber zu Abrahams Zeiten noch nicht vorhanden war, sondern erst später erbaut und vom Stamme Dan, der sich hier niederliefs, benannt wurde (vergl. *Jos.* 19, 47. *Richt.* 18, 29.). Der letzte Bearbeiter der Genesis setzte daher

en Namen dieser Stadt der gröfsern Deutlichkeit wegen hinzu. ie Stadt *Choba* endlich lag südwestlich von Damascus.

Zuverlässig schlug nun aber auch Abraham, nachdem die Feinde besiegt, ihnen die Beute abgenommen und somit auch die erbeuteten Menschen befreit hatte, den kürzeren Weg nach seiner Heimath hin ein, und dieser war jenseit des Jordan herunter, so dafs er wiederum durch die Pentapolis ziehen mufste, zumal da er, wie wir deutlich aus Vers 21 ff. sehen, die wieder eroberte Beute an Vieh, Menschen und andern Gegenständen den rechtmäfsigen Eigenthümern zustellen wollte. Oder will man uns hier vielleicht den Einwurf machen, er könne ja über den Jordan gegangen seyn, um nach Jerusalem zu gelangen? Wir antworten hierauf: Dieses ist wohl möglich, aber nicht wahrscheinlich; denn dafs Abraham über den Jordan gezogen sey, mit ermüdeten Leuten nach einer Schlacht und nach einem so weiten Wege, um den geliebten Melchisedek in Jerusalem zu besuchen, ist wohl kaum zu denken, weil er alsdann einen bedeutenden Umweg hätte machen müssen, um wieder nach der Pentapolis zu gelangen und dort die wieder eroberte Beute zurückzustellen. Was hatte denn aber auch Abraham nebst seinen Verbündeten und den befreiten Menschen mit dem Lande diesseit des Jordan und was mit Jerusalem zu schaffen? — Abraham kommt daher in das Thal *Schaweh* oder in das *Königsthal* jenseit des Jordan und der obern Pentapolis, das man irriger Weise häufig in der Nähe von Jerusalem gesucht hat, wahrscheinlich nur deshalb, weil Salem das geliebte Jerusalem seyn mufste, und unstreitig haben wir doch hierunter ein Thal jenseit des Jordan zu verstehen, gewifs dasselbe Thal Schaweh (ein Eigenname), in welchem nach Vers 5 *Kirjatajim* lag. Dieses Thal kommt im A. T. nur noch 2 *Sam.* 18, 18. vor, ebenfalls jenseit des Jordan, und liegt an der nordöstlichen Seite der Pentapolis, wo wir auch Salem zu suchen haben, und diese Lage stimmt auch mit dem Rückzuge Abrahams nach Mamre's Haine hin ganz überein. In dieses Thal, welches man sonderbarer Weise bei manchen der neuesten Geographen gar nicht erwähnt findet, kam nun der König von Sodom, der ja nicht weit davon wohnte, um dem Abraham

für seine grofsmüthige That zu danken, und es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dafs er, der sicher derselbe König ist, welcher vorher auf der Flucht vor den Feinden in die Asphaltgruben gestürzt, aber aus denselben hernach gerettet worden war, volle Ursache zu diesem Danke hatte, da er sich zugleich an seinen Besiegern gerächt sah.

Endlich erscheint hier auch der König von *Salem*, um dem Abraham segnend zu danken. Aber woher und aus welcher Veranlassung kommt er? Eine Frage, die man bisher zu wenig oder gar nicht berücksichtiget hat. Der ganze Zusammenhang dieses Kapitels zeigt deutlich genug, dafs der sogenannte Melchisedek bei dieser Sache betheiligt und dafs Salem eine Stadt jenseit des Jordan war; denn nach Jerusalem kamen, wie wir oben gesehen haben, jene Feinde nicht. Im Hebr. Texte wird dieser König מַלְכִּי־צֶדֶק, *des Königs Gerechtigkeit*, d. h. der gerechte König genannt; denn der I- Laut in מַלְכִּי bezeichnet weiter Nichts, als den *status constructus*. Wahrscheinlich erhielt der König diesen Namen um seiner strengen Gerechtigkeitsliebe willen, und derselbe wurde hernach, wie es zu geschehen pflegt, zu einem Eigennamen, in welcher Beziehung er z. B. dem Aegyptischen Pharao entspricht. Schon daraus, dafs Melchisedek dem Abraham dankend und segnend entgegen geht, müssen wir, wie wir bereits bemerkten, schliefsen, dafs er Verpflichtungen gegen Abraham hatte, und diefs wird um so wahrscheinlicher, wenn wir bedenken, dafs Salem eine Stadt jenseit des Jordan war, mithin von jenen feindlichen Königen ebenfalls, wenn vielleicht auch nur theilweise, gelitten hatte, was aber von Jerusalem, wie wir gesehen haben, nicht gesagt werden kann. Wollte man dessen ungeachtet Salem für Jerusalem halten, so müfste man annehmen, dafs Melchisedek von Jerusalem aus bis jenseit des Jordan gezogen sey, um zu Abraham zu gelangen. Dem widerspricht aber der Vers 18, in welchem es heifst: *er liefs Brod und Wein heraus bringen.* Diefs deutet offenbar auf die Nähe seines Wohnortes hin; in Jerusalems Nähe aber konnte Abraham damals, nach dem oben Gesagten, sich nicht aufhalten. Wäre aber dennoch Jerusalem zu verstehen, so fragen wir: Was bewog den Melchisedek, von Jerusalem aus in

ie Gegend jenseit des Jordan zu ziehen? wie erfuhr er es, dafs braham den feindlichen Königen nachgesetzt und sie geschla- en habe und eben jetzt von dieser Schlacht zurückkehre? uf alle solche und ähnliche Fragen vermag man nicht zu tworten.

Wäre uns freilich Mehr von Melchisedek bekannt, als dafs ein Priesterkönig, ein Priester des höchsten Gottes gewesen, r als solcher den Abraham gesegnet: so könnten wir viel- icht die Lage von Salem zuverlässig bestimmen. Allein ge- de der Umstand, dafs er ein Priester des höchsten Gottes nannt wird, trug vielleicht, nebst der grofsen Aehnlichkeit s Namens Salem mit Jerusalem, und weil der Berg Morijah Jerusalem schon durch Abraham, der hier seinen Sohn pfern wollte, heilig und berühmt geworden war, dazu bei, dafs an in den spätern Zeiten auf den Gedanken verfiel, Salem y Jerusalem. Diese Verwechselung kommt jedoch erst um die eiten Christi unter den Juden, niemals aber in der Bibel vor. erner müssen wir aus der Bemerkung, dafs Melchisedek ein riester des höchsten Gottes gewesen sey, schliefsen, dafs der ötzendienst sich zu Abrahams Zeiten in Palästina noch nicht o allgemein verbreitet hatte, als es zu den Zeiten des Moses er Fall war, und merkwürdig ist zugleich die Nachricht, dafs u den Zeiten des Hieronymus *Kirjatajim* voller Christen ewesen, also dieselbe Gegend, wo wir den Melchisedek, den riester des höchsten Gottes, mit Abraham treffen, ein Zei- hen, dafs dort das Christenthum viele Anhänger gefunden. ndlich fügen wir noch hinzu, dafs, als auch unter den Israe- ten das Königthum Eingang gefunden hatte, Melchisedek als deal eines frommen Priesterkönigs aufgestellt wurde (vergl. . B. *Ps.* 110, 4., welche Stelle man häufig fälschlich auf en Messias oder wohl gar auf Christus bezogen hat), so afs die Juden zu Christi Zeiten sogar anfingen zu fragen, ie ein König Kanaans als Götzendiener so fromm und muster- aft seyn könne, und deshalb glaubten, Melchisedek sey Sem, er Sohn Noahs, der bis zu dieser Zeit gelebt habe, Melchi- edek aber sein blofser Beiname. Ganz anders dagegen fafst an im N. T. der Verfasser des *Briefes an die Hebräer* im . Kapitel auf, indem er seinen Namen ganz richtig im 2. Verse

erklärt. Dennoch aber würde er im Irrthume seyn, wenn er ihn zu einem Könige von Jerusalem gemacht hätte. Das geschieht jedoch nicht; denn er sagt blofs: *er sey ein König von Salem gewesen*, d. h. *ein König des Friedens*. Diese Bedeutung ist zwar an sich nicht ganz historisch richtig: allein der Umstand, dafs hier Melchisedek nicht als König von Jerusalem, sondern ganz richtig von Salem dargestellt wird, ist für die bisher von uns behandelte Stelle der Genesis von sehr bedeutendem Gewicht und widerlegt zum Theil des Josephus Nachricht (a. a. O.).

Was nun endlich die Stadt שָׁלֵם an und für sich betrifft, so möge man hier nur noch Folgendes merken und berücksichtigen. Der Chaldäer übersetzt hier in unserer Stelle *Salem* wirklich durch יְרוּשְׁלֵם, was sich nur aus der eben angegebenen Ansicht der spätern Juden erklären läfst. Diese Auctorität kann jedoch nicht in Betracht kommen, da die LXX und die Vulgate, so wie die Samaritanische, Arabische und Syrische Uebersetzung ganz richtig *Salem, Solim* und *Suleim* haben, welche drei Namen ganz einerlei sind und dasselbe ausdrücken. Man hat nun gemeint, wie wir schon oben bemerkten, dafs der Name שָׁלֵם aus יְרוּשָׁלֵם zusammengezogen worden sey, so dafs natürlicher Weise Melchisedek König von Jerusalem werden mufste: allein diese Punctation des letzten Wortes findet sich im ganzen A. T. nicht vor, sondern wenn Jerusalems Name anders, als wie gewöhnlich, punctirt erscheint, so lautet er gewöhnlich יְרוּשָׁלֵם oder יְרוּשָׁלַם, und zwar nur in solchen Schriften, die erst im und nach dem Exile entstanden sind, also in Chaldaisirten Schriften, vergl. *Esra* 4, 8. 12. 20. 23. 24. 5, 1. 2. 14 — 17. 6, 3. 5. 9. 12. 7, 13 — 17. 19. *Dan.* 5, 2. 3. 6, 11., sonst immer יְרוּשָׁלַיִם oder noch häufiger יְרוּשָׁלַם. Hiernach kann man keine willkürliche Punctation, die nirgends sich findet, annehmen, und so fällt auch die Ansicht, dafs jene willkürlich punctirte Form die Urform sey, in sich selbst zusammen. Wenn nun aber dennoch Salem der alte Name Jerusalems wäre, was sollte alsdann der wirklich ursprüngliche Name Jebus seyn? oder wie viele alte Namen sollte denn Jerusalem gehabt haben? — Man weifs sich zwar hier gut zu helfen, indem man annimmt,

Jerusalem habe erst *Salem*, dann *Jerusalem*, dann *Jebus* und alsdann wieder *Jerusalem* und *Salem* geheifsen: allein schon diese Aufzählung der Namen thut deutlich genug das Irrige dieser Annahme dar. Welches Volk bewohnte denn nach unsern ältesten Nachrichten zuerst die Gegend von Jerusalem? Die Jebusiter, mithin mufs ihre Stadt ihrem Namen angemessener und entsprechender *Jebus*, nicht aber *Jerusalem* heifsen. Diesen letztern Namen erhielt sie erst, wie wir sogleich sehen werden, durch die Juden. Häufig wird ja im A. T. der Stammvater und Erbauer einer Stadt, und diese selbst nach dem Erbauer, nach dem Namen des Volkes benannt. Aber auch schon das A. T. an sich belehrt uns, dafs Jerusalem ursprünglich *Jebus* hiefs, weil es in den meisten Stellen, in welchen Jebus vorkommt, heifst: *Jebus, dieses ist Jerusalem,* oder noch besser: *Jerusalem, dieses ist oder war Jebus.* Denn wozu sonst diese Erklärung und jene sonderbare Annahme? Man erwäge doch folgende Stellen: *Richt.* 19, 10. 11. 2 *Sam.* 5, 6—9. 1 *Chron.* 11, 4—7., vergl. *Jos.* 15, 8. 63. 18, 28. *Richt.* 1, 21. Hieraus erhellt, dafs Jerusalem nicht erst unter den Richtern und Königen Jebus, sondern dafs es ursprünglich bis auf David so geheifsen hat, und Mannert hat daher Recht, wenn er dieses angiebt, während Sickler sich geirrt hat, wenn er Mannerts Ansicht für falsch erklärt. Denn bei solchen Untersuchungen mufs man auch das Zeitalter eines Buches, in welchem es geschrieben worden, und eben so dasjenige Zeitalter, in welchem ein Name entstanden seyn kann und ist, wohl im Auge haben. Aufserdem möchten wir jetzt behaupten, dafs die meisten, ja, wir möchten sagen, alle Bücher des A. T., in welchen der Name Jerusalem vorkommt, zuverlässig erst nach David geschrieben worden sind. Doch die Ausführung dieser Ansicht gehört nicht hierher, und wir müssen sie uns daher für ein anderes Mal vorbehalten. Schon früher hat man die Ansicht, der auch wir beitreten, aufgestellt, dafs der Name Jerusalem wegen David und durch ihn entstanden sey, und hiernach konnten es auch die spätern Juden (*Salem*), *Solyma, Hierosolyma* nennen, welcher Ansicht auch die Griechen und Römer, sowohl Dichter als Prosaiker, folgten. Aber bis zu

den Zeiten Davids hiefs Jerusalem stets *Jebus*, und der Name *Salem* kommt im A. T. sonst weiter nicht vor für Jerusalem, als *Ps.* 76, 3, was sich aus der Geschichte dieses Namens und als poetische Abkürzung erklären läfst, wenn man diese Stelle nicht auch noch anders erklären kann und mufs. Der Name *Jerusalem* bedeutet als Sitz und Residenz des Königs, in Zurückbeziehung auf Frieden, *friedliche Stadt.* Vielleicht bezieht man ihn noch besser auf die Jebusiter: *vollendeter, endlich erlangter Besitz;* denn mit der Eroberung des Zion durch David war die Einnahme des Erbthums für den Stamm Juda, so wie überhaupt die Einnahme Kanaans vollendet. Dann bedeutet auch das Wurzelwort im Hiphil *vollenden, ausführen, ein Ende machen, Friede machen,* insbesondere so, dafs man sich unterwirft, daher auch *sich ergeben* (*Jos.* 11, 19.), so wie das Arab. *Salam* Conj. IV. *sich ergeben.* Mit der Eroberung des Zion aber ergaben und unterwarfen sich endlich die Jebusiter, und David nannte die Stadt Jebus *Jerusalem*, d. h. *die sich zum Besitz ergebene Stadt, die vollendete Besitznahme,* welche Bedeutung auch der Geschichte vollkommen zu entsprechen scheint.

Fassen wir das Ganze nun noch ein Mal mit wenigen Worten zusammen, so ergiebt sich Folgendes: 1) Ganz unwahrscheinlich und dem Sinne und Zusammenhange des 14. Kapitels der Genesis widersprechend ist es, dafs Melchisedek von Jerusalem aus bis jenseit des Jordan dem Abraham entgegen gegangen seyn soll; denn er hatte 2) Verbindlichkeiten gegen Abraham, was aber nicht der Fall ist, wenn er König von Jerusalem gewesen wäre; 3) kommt Vers 21 ff. eine nahe gelegene Stadt vor, unter der wir 4) Jerusalem nicht verstehen konnten, weil alsdann Abraham in der Nähe von Jerusalem gewesen seyn müfste, was seinem Zuge, dem Sinne und Zusammenhange dieser Stelle nach, widerspricht; 5) trifft Melchisedek mit dem Könige von Sodom und mit Abraham im *Königsthale* oder im Thale *Schaweh*, in dessen Nähe *Kirjatajim* lag, zusammen, welches Thal 6) jenseit des Jordan oder an der Nordostseite der Pentapolis lag, wie auch aus 2 *Sam.* 18, 18. erhellt, wo sich Absalom ein Denkmal in diesem Königsthale setzte, und nach 17, 22 ff. war er bereits dem David über den

Jordan nachgefolgt, so dafs das Königsthal jenseit des Jordan am obern Theile der Pentapolis lag. Aus dem Allen ergiebt sich, dafs *Salem* in unserer Stelle Jerusalem nicht ist und nicht seyn kann, sondern dafs es eine Stadt jenseit des Jordan an der obern Ostseite der Pentapolis, oder des nachherigen todten Meeres ist, von der Melchisedek Priesterkönig war. Diese Gegend war quellen- und wasserreich, wie wir unten bei *Joh.* 3, 23. sehen werden. Abraham mufste aus mehrern Umständen, wie wir oben bemerkten, am jenseitigen Ufer des Jordan nach der Pentapolis und seiner Heimath wieder hinabziehen, weil er den Pentapoliten die wieder eroberte Beute aller Gattung zustellen wollte, und endlich nennt uns Hieronymus ein *Salem* oder *Salim* am jenseitigen Ufer des Jordan, welches er selbst besucht hat, indem er sagt: *Σαλείμ* oder *Σαλήμ*: *oppidum est iuxta Scythopolin, quod usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchizedek, ex magnitudine ruinarum veteris operis ostendens magnificentiam* (vgl. dessen *Opp.* ed. Vallarsii T. I. 446.). Nun aber liegt auch, wie wir bereits oben anführten, nach Plinius und Ptolemäus ein *Scythopolis* jenseit des Jordan. Dieses haben wir hier zuverlässig zu verstehen, keinesweges aber das Scythopolis diesseit des Jordan nach Josephus, wie man bisher immer angenommen hat, ja, es fragt sich überhaupt noch, ob es eine Stadt dieses Namens diesseit des Jordan gegeben habe. — Ist sonach Salem eine Stadt jenseit des Jordan, so pafst sie zu der 1 *Mos.* 14 enthaltenen Erzählung ganz vorzüglich, so wie auch zu *Joh.* 3, 23.

Bei den folgenden Stellen können wir uns weit kürzer fassen. Wir wenden uns zunächst zu 1 *Mos.* 33, 18., blofs deshalb, weil auch hier Luther und Andere das שָׁלֵם durch *Salem, die Stadt des Sichem*, übersetzt haben, was nach dem Hebräischen ganz falsch ist. Die Samaritanische und Syrische Uebersetzung, so wie die LXX und die Vulgate drücken hier auch wirklich die Hebräischen Worte so aus: *Jacob venit in Salem, urbem Sichimorum*, während die Chaldäische und Arabische Uebersetzung ganz richtig haben: *Jakob kam wohlerhalten nach der Stadt Sichem;* denn שָׁלֵם bezeichnet hier keine Stadt, sondern es bedeutet: *unversehrt, wohlerhalten.*

Aus dem A. T. bleibt uns nur noch *Ps.* 76, 3. zu beleuchten übrig. Wir haben bereits darauf hingedeutet, dafs das Zeitalter, der Inhalt, Sinn und Zusammenhang einer Alttestamentlichen Stelle, in der *Salem* vorkommt, einen wesentlichen Einflufs auf die Bestimmung der Bedeutung dieses Wortes ausüben. Da aber 1 *Mos.* 14, 18., wie wir dargethan haben, unter Salem nicht Jerusalem, sondern eine Stadt jenseit des Jordan zu verstehen ist: so erscheint unsere Psalmstelle als die einzige Stelle im A. T., in welcher durch Salem Jerusalem bezeichnet wird; denn dieser Psalm ist 1) nach der Belagerung Jerusalems durch Sanherib im J. 720 vor Chr. Geb., also lange nach David gedichtet worden; 2) wird dabei zugleich der Zion genannt, so dafs, wenn hier unter Salem eine Stadt zu verstehen ist, darunter nur Jerusalem verstanden werden kann, zumal da 3) unser Dichter in der Poesie den kürzeren Namen Salem recht gut für Jerusalem, dem allgemeinen Glauben der spätern Juden zufolge, setzen konnte. Aber gerade deshalb, weil diese Stelle in solcher Beziehung die einzige in der ganzen Bibel seyn würde, scheint es nöthig zu seyn, eine andere, und wie uns scheint, bessere Erklärung der Worte, deren Stellung gemäfs, zu versuchen.

Dieser Psalm ist ein Triumph- und Danklied, welches ein frommer Dichter, der nicht näher zu bestimmen ist, nach einem errungenen Siege durch Jehovah in hoher Begeisterung singt, das aber auch mit *Ps.* 46 und 48 sehr grofse Aehnlichkeiten hat, nicht blofs in Hinsicht des Inhalts, sondern auch in Betracht der Sprache und Darstellung, woraus erhellt, dafs alle drei Lieder in derselben Zeit und bei einer und derselben Gelegenheit gedichtet seyn müssen. Da aber hier der Singular mit dem Plural in der Rede abwechselt, so ist zu schliefsen, dafs das, was hier beschrieben wird, der ganzen Israelitischen Nation angehe, und dafs daher dieser Psalm vom ganzen Volke gesungen worden seyn müsse, dafs er ein Nationallied sey, wie auch schon seine Ueberschrift: מִזְמוֹר שִׁיר, *ein Lied, Psalm zum Singen*, andeutet. Es war nämlich eine grofse feindliche Macht bis vor Jerusalem vorgedrungen, hatte dasselbe und den Tempelberg Zion, den Sitz Jehovahs, längere Zeit hindurch belagert und das Reich Juda und

essen Bewohner hart bedrängt: aber plötzlich trifft diese Feinde die göttliche Strafe, wodurch Jerusalem und Juda von denselben befreit werden. Dieser plötzliche Sturz so mächtiger und übermüthiger Feinde, den man nur von Jehovah vollbracht sich denken konnte, welcher jeden Frevel und Uebermuth hart bestrafe, versetzte ganz Jerusalem und Juda in eine allgemeine Begeisterung und gab zu neuen frohen Hoffnungen für die Zukunft Anlafs. Diese allgemeine Freude beschreibt nun unser Dichter auf eine kunstreiche und hochpoetische Art; denn er selbst theilt sein Lied in vier Strophen, so dafs eine jede derselben immer nur drei Verse enthält. Zwar giebt es über diesen Psalm hinsichtlich der Veranlassung, der Feinde und des Zeitalters die verschiedensten und sonderbarsten Ansichten: wir sind aber überzeugt, dafs unter den Feinden keine andern, als Sanherib mit seinem Heere bei der Belagerung Jerusalems im J. 720 vor Christus zu verstehen sind; denn dieser sah sich sowohl durch den Ausbruch der Pest, welche den gröfsten Theil seines Heeres hinwegraffte, als durch Tirhaka's Diversion genöthigt, die Belagerung plötzlich aufzuheben. Auf dieses historische Factum pafst der Gesammtinhalt des Liedes ganz vorzüglich, was aber bei keiner andern Ansicht der Fall ist. Auch ist die Sprache und Poesie diesem Zeitalter völlig angemessen. Es war also für Zion, Jerusalem und Juda durch die aufgehobene Belagerung, zu einer Zeit, wo man am meisten befürchtete und zu befürchten hatte, ein unerwarteter, in Freude versetzender Friede entstanden. Aber was stand denn, fragen wir nun, wenn Sanherib Jerusalem erobert hätte, der Stadt und dem Tempel, dem Sitze Jehovahs, bevor? Zuverlässig eine Zerstörung, wenn auch nur eine partielle, und eine Entweihung des heiligen Tempels. Durch die Aufhebung dieser Belagerung war nun dieses Unglück abgewendet worden, die Stadt und der Tempel waren בְּשָׁלֵם, *in Unversehrtheit* geblieben. Da aber Zion nicht blofs im engern, sondern oft auch im weitern Sinne steht, so dafs es auch Jerusalem mit in sich begreift: so übersetzen wir die Stelle so:

Vers 2. *Bekannt ist Gott in Juda worden,*
Berühmt in Israel sein Name.

3. *In Unversehrheit ist sein Zelt*
   Und seine Wohnung auf dem Zion.
4. *Des Bogens Blitz' zerbrach er da,*
   Den Schild, das Schwert, die Kriegeswaffen! u. s. w.

Für diese Auffassung scheint selbst die Stellung der Worte zu sprechen; denn sollte man unter בְּשָׁלֵם, was hier nur *den unversehrten Zustand* Zions, des Tempels und Jerusalems im weiteren Sinne bezeichnen kann, Jerusalem verstehen, so würde doch wohl hernach als besonderer Haupttheil desselben, natürlich mehr im religiösen Sinne, wovon es sich hier hauptsächlich handelt, בְּצִיּוֹן vor מְעוֹנָתוֹ, *seine Wohnung*, und nicht am Ende des Verses stehen. Daher kann der Sinn dieses Verses nur folgender seyn: Unversehrt ist Jehovahs Zelt und Wohnung auf Zion geblieben; denn er hat seine und seines Volkes Feinde vernichtet, und daraus kann man erkennen, dafs er Israels Schutzgott ist. Zwar übersetzt der Chaldäer בְּשָׁלֵם durch *Jerusalem* und der Syrer durch *Salim*: allein diese Auctoritäten können nicht berücksichtigt werden im Verhältnisse zur Aethiopischen und Arabischen Uebersetzung, so wie zur Septuaginta und Vulgate, bei denen vorkommt: *in Friede*. Mithin ist dieses Wort hier eben so, wie 1 *Mos.* 33, 18. zu verstehen, indem die Praeposition בְּ *den Zustand* der Sache anzeigt, weil der Tempel, Zion und Jerusalem in der Unversehrtheit fortdauernd begriffen sind.

Was endlich die hier noch in Betracht kommende Stelle im N. T. *Joh.* 3, 23. anbelangt, so verstehen wir auch hier die Stadt Salem jenseit des Jordan, so grofs hierüber auch der Streit der Neutestamentlichen Exegeten bisher gewesen ist.

Mit Recht sagt Lücke in seinem Commentar zu dieser Stelle, dafs *Ainon* und *Salem* jenseit des Jordan zu suchen seyen, während die meisten andern Erklärer das Gegentheil behaupten und die übrigen nur bedächtig äufsern, dafs es nicht gewifs sey. Die Thatsache, welche uns Vers 1—21 mitgetheilt wird, fiel zu Jerusalem vor. Denn Vers 1 wird Nicodemus ein Oberster der Juden genannt, er war also doch wohl zu Jerusalem wohnhaft; auch heifst es 2, 12. und 13. ausdrücklich, dafs Jesus von Kana nach Kapernaum und von hier nach Jerusalem zum Osterfeste gezogen sey, und die

14 ff. vorkommende Erzählung steht mit der 3, 1 ff. mitgeteilten in unmittelbarem Zusammenhange. Nun wird 3, 22. gesagt: *μετὰ ταῦτα*, *hierauf*, nämlich nach der Unterredung Jesu mit Nicodemus, der in der Nacht zu Jesu gekommen war, um sich belehren zu lassen, also nachdem es Tag geworden war, *kam Jesus in das Land Judäa*, d. h. in das platte Land, in die Ebene von Judäa nach dem Jordan hin, verweilte daselbst mit seinen Jüngern und taufte. Er wandte sich sonach von Jerusalem weg, ging jedoch, nach dem Zusammenhange, nicht über Jericho hinaus, sondern in der Richtung nach dem Jordan hin. Obgleich uns nun manche Schwierigkeiten hier entgegentreten, so läfst uns doch der Zusammenhang des Ganzen schliefsen, dafs Christus und Johannes damals jenseit des Jordan tauften; denn die Gegend diesseit des Jordan war verhältnifsmäfsig sehr wasserarm, während das entgegengesetzte Ufer das Gegentheil zeigt, wenigstens ist man genöthigt, hier einen Quell oder einen Küstenflufs anzunehmen, dessen Wasser zum Untertauchen tief genug war, da der Jordan selbst in dieser Gegend hierzu viel zu tief ist. Die Hauptschwierigkeit bietet sich uns im 26. Verse dar, wo die Jünger des Johannes zu ihrem Meister sagen: *Rabbi, der jenseit des Jordan bei dir war und von dem du zeugtest, der tauft, und Jedermann kommt zu ihm.* Man hat angenommen, dafs die Präposition *πέραν* hier *diesseit*, nicht *jenseit* bedeuten müsse. Dieſs ist aber niemals der Fall; denn dagegen spricht der Sprachgebrauch, da es heifst: *er ging εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν* (*Matth.* 8, 28. *Marc.* 5, 1.), und Gerasa lag jenseit des Jordan, und gewifs hat auch das jenseitige Land von diesem Worte den Namen Peraea im weitern und engern Sinne (das ganze Land vom Libanon bis zum Arnon im Süden, und im besondern Sinne das frühere Gebiet des Stammes Ruben im Süden hiefs so) erhalten. Wir sind daher überzeugt, dafs Johannes, nachdem er zu Ainon getauft hatte, auf das diesseitige Ufer des Jordan gegangen war, wo sich nun erst seine Jünger mit jenen Worten an ihn wandten. Gewifs waren oberhalb der Mündung des Jordan mehrere Uebergangsorte über denselben, welches schon die vielen Städte auf beiden Ufern lehren. Dafs aber das jenseitige Ufer reich an Quellen und Küstenflüssen war und noch ist,

darüber vergl. Burckhardts Reisen II. 594. Sonach war es zum Taufen weit geeigneter, als das diesseitige Ufer. Häufig treffen wir auch Christus im jenseitigen Lande, und Johannes scheint dort seinen Hauptwirkungskreis gehabt zu haben, was schon daraus hervorgeht, dafs er dort gefangen genommen und in Machaerus, einem Bergschlosse $3\frac{1}{2}$ Stunde vom todten Meere, auf der Ostseite desselben, hingerichtet wurde (vgl. Joseph. *Archäol.* XVIII. 5, 2.). Auch war ja Christus im jenseitigen Lande vor dem Synedrium in Jerusalem, dessen Macht sich nicht bis hierher erstreckte, weit sicherer, als im diesseitigen. Den Ausschlag scheint jedoch *Joh.* 10, 40. zu geben, welche Stelle man bisher zu wenig berücksichtigt hat. Hier heifst es: *Und Christus zog wieder hin jenseit des Jordan an den Ort, wo Johannes früher getauft hatte.* Daraus erhellt, dafs Johannes hauptsächlich jenseit des Jordan getauft hat. Diese Flucht Jesu aber aus Jerusalem war seine siebente Reise in das jenseitige Land, worauf er nach Bethanien ging und den Lazarus auferweckte. Bestimmt ist in dieser Stelle unser *Ainon* gemeint, worunter man nach dem Hebr. עֵין nur *eine Quelle* im gröfsern Umfange, aber keine Stadt und kein Dorf verstehen kann; denn sonst wäre in unserer Stelle der Zusatz ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, *nahe bei, in der Nähe von Salem*, fast überflüssig, und *Joh.* 10, 40. steht εἰς τόπον, worunter man keinen menschlichen Wohnort zu verstehen braucht. Endlich gab es auch in dieser Gegend, wie wir bereits oben bemerkt haben, in den ersten Christlichen Zeiten verhältnifsmäfsig weit mehr Christen, als im diesseitigen Lande. Die 2 Lesarten aber in unserer Stelle: Σαλείμ und Σαλήμ, können keine Schwierigkeiten machen, wiewohl die letztere Hebräischartiger ist, die auch der Aethiopische Uebersetzer ausdrückt, während sich die erstere oder Gräcisirte in der Arabischen, Syrischen und Persischen Uebersetzung, so wie in der Vulgate findet.

Aus dem Ganzen ergiebt sich, dafs wir in dieser Stelle dieselbe Stadt *Salem*, die Stadt des Melchisedek 1 *Mos.* 14, 18. zu verstehen haben, in deren Nähe die Quelle *Ainon* lag, in der Johannes taufte, am jenseitigen Ufer des Jordan. Wir suchen daher Salem an der äufsersten Nordseite des todten Meeres, jedoch nicht unmittelbar am Meeresufer, sondern etwas davon entfernt, so dafs noch etwas östlicher das *Königsthal* und in diesem *Kirjatajim* liegt.

III.

Duae Erasmi Roterodami
Philippum Melanchthonem epistolae.

Nunc primum edidit

M. Eduardus Guilielmus Loehn,
rorum apud Hohensteinenses Antistes, Ephoriae Pirnens. Adiunctus.

Utramque epistolam, ex Codice MS. Francofurtensi diligenter
riptam, b. Veesenmeyerus, Gymnasii Ulmensis quondam
essor, in quo viro venerando par fuit eruditioni humanitas
usque ad iuvanda omni modo antiquitatis studia paratissimus,
gnissime mihi transmisit, cum novam Erasmi ad viros doctos
umque ad eum epistolarum collectionem eamque castigatiorem
ie pleniorem curandi consilium me iniisse cognovisset. Qua
dem editione adhuc dilata, has interim epistolas in medium
ferendas notulisque illustrandas curavi*) Löhn.

---

*) Schon vor 6 oder 7 Jahren machte Herr Schlofs- und Stadtprediger M. Löhn
Hohenstein, damals Pfarrer zu Naundorf bei Freiberg, in öffentlichen Blät-
n seinen Entschlufs bekannt, eine neue, berichtigte und vervollständigte
mmlung der von Erasmus geschriebenen und an ihn gerichteten Briefe
veranstalten, und forderte zugleich zur thätigen Unterstützung seines
ternehmens auf. In einer Gelegenheitsschrift (*Viro Plurimum Reve-
ndo ac meritis insigni, Gotthilf Ferdinando Doehnero, ad
lem D. Petri Fribergae Concionatori Primario et Regii Seminarii
rectori* (jetzt Kirchenrath zu Zwickau), *gravissimum munus procuratoris
oeceseos Fribergensis iussu Regio per sexennium capessenti, pie ob-
vanterque gratulantur Ecclesiastae eidem Dioecesi adscripti, interprete
. Eduardo Guilielmo Loehn, Naundorfii prope Fribergam Sacrorum
ntistite. Die V. Junii A. CIↃIↃCCCXXXII. Fribergae, literis
rlachii Typographi.* 17 S. 4.) kündigte er bereits die baldige Erschei-
ng seines Werkes an und gab als Probe, nach vorausgeschickter kurzer
bensbeschreibung Johann Ecks, einen Brief desselben an Erasmus
II. Non. Febr. 1518.) mit Anmerkungen heraus (S. 4 — 11). Als zweite
obe sollen nun die beiden hier folgenden Briefe des Erasmus betrachtet
rden. Möge das verdienstliche Unternehmen, das sich bereits der wohl-
llenden Unterstützung mehrerer Gelehrten des In- und Auslandes zu
freuen gehabt hat, keine weiteren Hindernisse mehr finden, sondern recht
ld ins Leben treten! Die Ausgabe selbst wird nicht nur die Briefe der
sherigen Ausgaben, nach berichtigtem Texte, sondern auch viele noch
ngedruckte, so wie kurze erläuternde Anmerkungen (noch kürzere, als die
rliegende Probe erwarten läfst) und die nöthigen Register enthalten.
Der Herausgeber.

I.

Epistola ad P. M.[1]) Augustam[2]) sub Comitiis[3]) scripta

S. P. Eodem die, quo miseram conductum *γραμματοφόρο*
a prandio venit Stibarus[4]), iuvenis totus aureus. Vide
rem plane tendere ad bellum: adeo minaces libellos mittu
Ecclesiastae[5]), sed nec tamen inter se discordes[6]). Suspico
Caesarem non abiturum, nisi conspectis rerum prooemiis[7]

1) Philippum Melanchthonem.

2) Augustam Vindelicorum.

3) A. 1530. a die 20. Jun. usque ad 19. Novembr. a Carolo V., Ca
sare, habitis.

4) Intelligit Danielem Stibarum, ex nobilitate Franconia ortu
postea (1545) Canonicum Herbipolitanum et Praepositum Comburgense
virum doctum atque morum moderatorum.

5) Est hic de viris cogitandum, quos Coelestinus, *Hist. Au
Conf.* Tom. IV. fol. 135., pugnacissimos ex adversariis Lutheri memora
Eminebant inter eos Joannes Faber et Joannes Eccius, dei
Conradus Wimpina, Joannes Cochlaeus, Augustinus Mar
cius, Conradus Collinus, Arnoldus de Vesalia, Joanne
Mensingius et alii. Praecipui ex his id agebant, ut in Comitiis a
plane non audirentur Protestantes, aut eorum dogmata, iam a Pontific
Leone X. damnata, simpliciter reiicerentur, vi denique in eos agere
tur, aut, si Caesari, mitioribus consiliis intento, obsecundandum et i
quandam disputationem et tractationem veniendum esset, ut operam da
rent, ne ulla sequeretur conventio, aut si tandem Concilii convocatio im
pediri non posset, ut Protestantes veterem sacrorum cultum in ditionibu
suis iterum admitterent: quod, etsi sciebant facturos hos non esse, su
iuris tamen specie exigi posse videbatur et in renitentes vis tanto maio
cum praetextu parari. Seckendorf. *Hist. Lutheranismi*, II. 66.
Videtur etiam Erasmus in mente habuisse eosdem theologos, quos Me
lanchthon in literis ad *Lutherum* d. 4. Sept. 1530. datis queritu
Ἑλβετιζειν, i. e. Helvetiorum consiliis aures praebere, et quos unic
ad pacem turbandam putabat inclinare. Addit enim Melanchthon, nih
moderati respondere *Norimbergenses*, *Hessos* et *Luneburgicos*. Vi
Melanchth. *Epp.* L. I. Ep. 19. (*Opp. ed. Bretschneider.* Vol. I
p. 340.) Coelestin. Tom. III. fol. 65 b 66.

6) Fatendum est, a. 1529. ecclesiae Argentinensis Pastores in doctrin
de sacra coena nondum cum Saxonicis ceterisque, qui anno 1530. Au
gustae Vindelicorum fidei professionem ediderunt, accurate consensisse
Id tamen postea factum est.

7) Recte Erasmus hoc auguratus est de Caesare. Decretum enim

tans rumor est, *Hessum* principem subduxisse se clancu-
[8]). Basileenses edixerunt, ut Canonici, si quid habent in-
edes suas, auferant intra dies octo [9]). Haec quid aliud
quam belli praeludia? Nobis, mi *Philippe*, tantum licet
e optima. Pontifici spectaculum non ingratum exhibe-

Recessus Comitialis, quem vocant, omnibus principibus et Protestan-
sociis eorumque delegatis d. 19. Novembr. iussu Caesaris recitatum
utheranos causa cecidisse et ad ecclesiam Romanam revertere de-
nisi mallent vindictam Caesaris experiri. Vid. Chytraei *Hist.*
Conf. p. 483.

Res ita se habebat. Philippus, Landgravius Hassiae, ob uxoris
adinem, ut dicebat, domum cogitans, per Fridericum Palatinum
m abeundi a Caesare petiverat. Quum vero responsum non obtine-
onsilium clam abeundi sumsit, insidias veritus; ut autem occultius
t, non solum dissimulavit propositum et ad ludos equestres in hono-
Caesaris, Ferdinandum fratrem de feudis imperii investituri, in-
ndos publice sese apparavit, sed et porta urbis secretiori, quae per
inas quasdam multa cum cautela et noctu saltem aperiebatur (vo-
tur *intromissio*, *der Einlafs*) die 6. Aug. (die Saturni) est elapsus.
ras reliquit ad Electorem Saxonicum eodem die sua manu et patrio
one datas. Seckendorf. L. II. 66. 5. et Add. II. De quo abitu d.
ug. Melanchthon haec ad *Lutherum* (*Opp.* Vol. II. p. 260.) per-
psit: *Ecce postridie Landgravius abit clam omnibus, reliquit tamen*
mandata. — Ego de Landgravii consilio nihil affirmare possum,
videtur, commotus indignitate actionum, spem pacis abiecisse.
mquam, ut dicam, quod sentio, suspecta mihi in eo simulatio mo-
tionis in talibus negotiis hic fuit.

9) Illustrantur haec rebus Basileae a. 1529. gestis, quas narrant Oe-
lampadius Ep. 13. (d. 13. Febr. 1529.) ad *Capitonem* atque Eras-
s Ep. ad *Andr. Critium* (d. 23. Jul. 1529. Friburgi Brisgoiae. Ed.
il. L. 24. p. 937.) et Ep. ad *Bilib. Pirckheimerum* (Friburgi, d. 25.
1529. L. 24. p. 932.). Magnus enim civium Basileensium, Zuinglii
ius quam Lutheri dogmata sequentium, tumultus, praesertim ex in-
ta imaginum, altarium rituumque sacrorum abrogatione fuit ortus.
l. Müllers *Leben des Erasmus*, p. 339 sqq. Nec in aliis *Helvetiae*
ibus instaurandorum sacrorum negotium absque turbis processit. Apud
nctum Gallum, mense Febr. eiusdem anni, in summo templo (*Mün-*
r) 33 altaria destructa sunt et 40 plaustra impleta fuere statuis ex
ablatis, quae extra urbem comburebantur. Ceterum omnia facta
nt citra sanguinis effusionem. Vid. Burscheri *Spicil.* XV. *autogra-*
orum illustrantium rationem, quae intercessit Erasmo Roterodamo
m aulis et hominibus aevi sui praecipuis, p. 23.

bunt Germani, sese mutua laniena conficientes[10]). Bene va
XII. die Augusti.

II.

Epistola (in D. M. L. satis impia[1]) ad P. M.[2]).

Si quid ponderis haberent litterae meae, quidvis poti
fieret, quam ut bellum susciperetur. Quod apud te stomach
tus sum in *Zuinglianos*, ut merito feci, ita causae vestr
nihil officit[3]). Principibus tantum cautionem occino, nil
minus expedire, quam rem ferro geri[4]). Nec desunt, q

---

10) Eadem Varillasii sententia est in historia arcana de fami
Medicea (*Anecdotes de Florence*) de Clemente VII. prodentis, qu
satis ostendit, scriptores, qui perfidiam, astutiam et avaritiam huius Po
tificis non tacuerunt, de vitiis eius minora vero tradidisse. Bene etia
monet Pallavicinus in *Storia del Concilio Tridentino* (ed. Ro
1646.), L. 2. C. 15. N. 19 sqq., fixum fuisse Pontifici, nihil concedere Ge
manis, ac potius exspectare, quae eventura essent, quam suo consen
aut aliqua moderatione postulatis illorum annuere. Metuebatur enim R
mae, ne eadem, quae Germanis indulgerentur, etiam ceterae nationes e
torquerent. De natalibus, moribus et factis Clementis VII., qui an
Pontificatum Julius Mediceus et Melitensis eques appellabatur atq
in locum Adriani VI. d. 19. Nov. 1523. suffectus erat, vid. Varill
sii Hist. p. 260 sqq. et Pauli Veneti (Paolo Sarpi) *Storia d
Conc. Trident.* Lib. I. ad h. annum.

1) *In Doctorem Martinum Lutherum.* Haec additicia uncis inclu
quia idem factum erat in apographo, quo usus sum. Non est dubiu
quin ea profecta fuerint a primi librarii manu.

2) Ad Philippum Melanchthonem.

3) Nihil horum aut huiusmodi in collectionibus, quas adhuc no
epistolarum Erasmicarum. Proxima vero harum literarum stomachosioru
causa patet. Nam seditione, a *Zuinglianis* anno, uti supra commem
ravi, 1529. conflata, territus Erasmus deseruit *Basileam*, in qua ur
librorum suorum edendorum gratia diu hospitium habuerat. Alia bi
commotae causa infra indicabitur.

4) Haud vana attulit. Iisdem enim fidem faciunt, quae perscripsit
Caesarem anno 1527. (L. XX. p. 699. ed. Basil.) et ad Ferdinandu
Caesaris germanum, a. 1524. (L. XX. p. 717 sqq.), a. 1527. et 152
(L. XXII. p. 833.)

ullam etiam spem pacis ostendunt, sed vereor, ne inanem, dhuc habent *τὰ τοῦ δράματος προοίμια* [5]). Utinam Lurus hoc in tempore cogitasset! Ille suo servit ingenio. ri Eclesiastae malunt bellum, quam litem compositam; ittunt sibi victoriam certam, et, si quid secus acciderit, nt, si veniatur ad conditiones, actum fuerit de illorum o [5]). Nec *Caesari*, nec Ferdinando quicquam scripsi oc conventu, ne me periculoso negotio admiscerem [7]). scribebant: „Utinam hic adesses [8])!“ *Caesaris* nomine

---

5) In numero pacis amantium eamque principibus et theologis Cais, qui tum Augustae erant, semper suadentium primus fuit Episcopus stensis, Christophorus a Stadion, cuius mentio fit in Ep. smi ad *Rinckium* a. 1530. d. 13. Jul. his fere verbis: *Episcopus ustensis censet aequum, ut concordiae causa quaedam concedanquo nomine apud quosdam dicitur audire Lutheranus, quum nisit illo viro sanctius integriusque.* Neque inter eos, qui ex Pontiicum parte cum Melanchthone Augustae familiariter conversabantur, remus erat Hermannus, Comes Nuenarius, Praepositus sumaedis Coloniensis. Exstat eius schedula d. 28. Junii ad *Melanchnem* scripta, qua ad eius epistolam respondet studiumque et operam m ad pacem et tranquillitatem promittit. Cf. Seckendorf. *Hist. th.* L. II. 67. Add. 2. b.

6) Intelligit haud dubie Lutheri scriptionem: *Vermahnung an die ıze Geistlichkeit auf dem Tage zu Augsburg.* Haec patrio sermne in lucem prodiit et ex Germanico in Latinum versa deprehenditur id Coelest. T. II. 253 sqq. Multis enim in epistolis ad amicos datis *monitionem* illam acerbissime notat. Ceterum vid. Not. 5. ad praeentem epistolam.

7) Melanchthon enim ad eum scripserat, gratias agens, quod esarem, ut ferebatur, a violentis consiliis dehortaretur, rogansque, ut id rro faceret. (*Opp.* Vol. II. p. 232 sq.) Respondit Erasmus d. 2. Aug. negat, se ad Caesarem scripsisse, sed tantum Campegio (Pontificis gato) et Episcopo Augustano aliisque amicis; se enim perpetuo et theorum saevitiam pro virili retudisse et principum animos a saeviendo ruisse. Coelestin. Tom. III. fol. 19. Melanchth. *Epp.* Lib. I. . 114. (*Opp.* Vol. II. p. 244 sq.)

8) Haec lucem accipiunt ex Bernardi de Gloefs, eccles. Rom. rdinalis, d. 27. Jun. 1530. Augustae ad *Erasmum* data epistola, ubi guntur: *Reliqua non egent responso, nisi addere velimus, quod mame referret, ut et vos hic essetis in hoc rerum turbine, ut is, qui udentia et doctrina sua fidei et ecclesiae adesse et prodesse sum-

nemo iussit adesse[9]). Neque me clam est, esse quosdam, quorum arbitrio res haec agitur, qui mihi non admodum bene volunt[10]). Certe Eccius inter haereticas posuit aliquot meas sententias, nisi quod pro „*Erasmo*“ dicit: „*quidam*“[11]). Hoc ab illo nunquam exspectaram. Bucerus,

---

mopere posset. Similia Simon Pistorius, Cancellarius *Georgii Barbati*, Saxoniae Ducis, quocum Comitiis Augustanis ipse intererat, scripsit in lit. ad *Erasmum* d. 27. Jun. 1530. Augustae datis: *Utinam tu adesses et haberes, qui tuum sequerentur iudicium* etc. Vid. Burscheri Spicileg. V. p. 7. et XIV. p. 23.

9) Neque reticendum, quod Seckendorf. l. c. Lib. II. 76. I. affert. Aegrotabat eo tempore Erasmus ab apostemate (Euterbeule) satis periculose totos quatuor menses simulque conflictabatur torminibus intestinorum. Ideo et quod ab invidia sibi caveret, ad Comitia Augustana, licet eius praesentia desideraretur, non venit. Patet id ex epistolis ad *Melanchthonem* et ad *Simonem Pistorium* datis 7. Julii, prolatis a Coelestino, Tom. II. fol. 207 b 208., item ex iis, quas scripsit *Remo* (p. 1348.): *Itaque valetudini quamquam permolestae propemodum hoc nomine gratiam habeo, quod per illam licuit istinc abesse.* Müller, *Leben des Erasmus*, p. 356. Burigny, *Das Leben des Desid. Erasmus von Rotterdam. Aus dem Französ. mit Berichtigungen und Zusätzen von Henke*, II. Tom. p. 277 sqq. et ibi Not. Henkii.

10) Adnumerandi sunt in grege adversariorum Erasmi primariorum, qui Comitiis intererant, Eccius, D. Theol. et Procancellarius Academiae Ingolstadiensis, atque D. Joannes Faber, Vicarius Episcopi Constantiensis et postea Episcopus Viennensis. De illo etiam Melanchthon queritur, in *epist. ad Erasmum* supra iam citata sic scribens: *Nunquam eram crediturus, tantam ferociam, tantam saevitiam in hominem cadere posse, quantam in Eccio et quibusdam eius gregalibus deprehendo. Nam Principes ipsi satis clementes et moderatas sententias dicunt, a quibus tamen isti miris artibus conantur eos abducere.*

11) Est libellus, cui Eccius titulum fecit: *Syllabus haereticorum.* Prodiit anno 1530. De quo vide, quae Joannes Henkelius (Mariae, Reginae Hungariae et Bohemiae a concionibus et confess. sacris) ad *Erasmum* d. 1. Octobr. 1530. Augustae scripsit: *Audivi ab homine et quidem probatissimae fidei, illum* (Eccium) *aliquot centum haereses tuas collegisse, quarum maximam partem ex colloquiis annotavit, quas tamdiu premeret, quousque posset habere aliquem, qui sibi errores etiam a te Graece scriptos interpretaretur; ait enim, propterea te Graeca annotasse, ut doctiores et subtiliores Aristotelici theologi non possent in ea lingua, quae ad professionem illorum non pertineat, facile illos comprehendere.* Burscheri *Spicil.* XI. p. 25 sq.

no levis[12]), cum suo Vulturio, ebriolo et furioso mo-ne, declaravit suam sententiam[13]). Me tamen nulla pri-

12) Martinus Bucerus, Selestadiensis, Dominicanus, antea derico, Elect. Palatino, a sacris, postquam vero a Pontificiis ad gelicos defecerat, Ecclesiastes Argentoratensis, nunc Lutheri c Zuinglii dogmata sequens. Interfuit colloquio Marpurgensi a. ., ubi Helvetiorum theologorum partibus adhaerebat. Quocirca etiam Comitiis, ubi cum Hedione et Capitone, Argentoratensibus Eccle-is, aderat, Confessioni Saxonicae, d. 25. Jun. oblatae, non subscri-, sed aliam concinnavit, cui *Constantienses*, *Memmingenses* et *Lin-enses* subscripserunt, quod in articulo de sacra coena cum theologis onicis dissentiebant. Ceterum ille nihil non egit, ut inter *Argento-enses* et Lutheri sectatores consensus fieret. Coelestin. Tom. II. 294 sqq. In Erasmi invidiam venerat ob scriptiunculam a se con-illum editam, cuius infra mentio fiet.

13) Haec satis contumeliose ab Erasmo proferuntur. Vulturius m, qui hic citatur, est Gerardus Geldenhauer, de more illorum poporum ex urbe natali, *Noviomago* (hodie *Nimwegen*), Noviomagus pellatus. Vertit vero Erasmus praenomen *Gerard*, apud Batavos *eeraerdt* scriptum, quod a *Geer*, vultur, et *aerdt*, genus, dedu-ur, ex Batavo sermone in Latinum, ideoque ex *Gerard* fecit *Vultu-um*, i. e. qui est ex genere vulturum. Vide *Biblioth. Brem.* Class. V. asc. XI. p. 296., Burigny in Vita Erasmi Tom. II. p. 312. ibique enkium in Nota *u.* Neque, quare id fecerit, obscurum est. Nam si in epistola ad *Melanchthonem*, d. 2. Aug. 1530. edita, tantum *civili-tatis gratia* se illum sic nominasse ait, tamen nemo non videbit, in huius-modi translatione indignationis quandam esse significationem. Patet id aculenter ex *epist.* Erasmi 359. p. 1747., ubi scribit, eum sibi ex ami-issimo factum esse hostem capitalem. Noviomagus enim, Philippi, episcopi Ultraiectini a sacris, anno 1526. a Pontificiorum partibus ad rmulam Lutheri defecerat, Argentoratum se conferens ibique miserum bi ex institutione iuvenum privata victum parans. Attamen nihil raetermisit, quantum posset, quin doctrinam Evangelicam scriptis illu-raret atque per Germaniam spargeret. Quo quidem studio, cui totum ani-um adiunxerat, in Erasmi odium incurrit, quod tandem e tenebris quasi rupit, quum ille, ut Evangelicorum dogmata gravissimis summorum illius etatis theologorum sententiis fulciret, libellum totum consarcinatum e criptis Erasmicis edidisset atque Ferdinando, Ungariae et Bohemiae egi, Spirae anno 1529. Comitia habenti, ultro mittere non dubitasset. ascriptus est libellus: *Desiderii Erasmi annotationes in leges Pon-ficias et Caesareas de haereticis, nec non epistolae variae Gerardi oviomagi de re Evangelica et haereticorum poenis.* Argent. 1527. linc ortae sunt inter utrumque virum discordiae acerrimae. Erasmus

vata iniuria huc perpulit, ut belli sim auctor. Iam pridem me gestientem a Germania discedere nunc compellit necessitas. Hic aegre habemus, quod edamus, aut bibamus [14]). Quid fieret in bello? Nec tamen usquam portum mihi video. Hoc saeculum nobis peperit Evangelium. Scripsi per Stibarum [15]), sed paucis. Bene vale. Friburgi, Augusti die xxij. 30. Non relegi, ignosce.

---

enim, de fortunis suis pertimescens seque ignitis Pontificis et Catholicorum telis ictum iam ac quasi fumantem videns, huic compilationi respondit *epistola*, quae inscribitur: *Contra quosdam, qui se falso iactant Evangelicos* (*Opp. Erasm.* Tom. X). Prodiit in lucem Friburgi d. 4. Novembr. 1529., brevi postea bis repetita typis Friburgi et Coloniae Agrippinae. Valde mireris hanc epistolam. Eius enim exordium rusticitati propius quam morum elegantiae censendum est ideoque Erasmo plane indignum. Praeterea continentur ea falsae criminationes et maliosae dogmatum Evangelicorum interpretationes. Itaque non poterant Evangelici non vehementius irasci, quum a viro in horas mutabili moneri se viderent. *Argentoratensium* enim, inprimis laesorum, auctoritate Bucerus composuit libellum hoc nomine insignitum: *Epistola apologetica ad sincerioris Christianismi sectatores per Frisiam orientalem et alias inferioris Germaniae regiones, in qua Evangelii Christi vere studiosi, non qui se falso Evangelicos iactant, iis defenduntur criminibus, quae in illos Erasmi Epistola ad Vulturium Neocomum intendit. Per ministros Evangelii Ecclesiae Argentoratensis* 1530. Hanc apologiam secuta est: *Desiderii Erasmi responsio ad Epistolam apologeticam, incerto auctore proditam, nisi quod titulus forte fictus habebat, per Ministros verbi Ecclesiae Argentoratensis.* Friburgi d. 1. Aug. 1530. Ceterum de Erasmi ingenio ac moribus hac in discordia conspicuis egregie disputaverunt Henkius in notis ad Burigny Vit. Erasmi scriptis, Tom. II. p. 311—321., atque Müllerus, *Leben des Erasmus* p. 349—354.

14) Eadem in epistolis queritur datis hoc anno ad amicos alios, ut Stibarum (p. 1009.), Antonium Dalbonum (p. 969. et 997.) Rinckium et alios. Scribit etiam, *Friburgi multos laborare pesti e sudore Britannico.*

15) Vide Not. 4. ad priorem epistolam.

IV.

Johannes Bugenhagens Auszug aus den Schmalkaldischen Artikeln

in der Lehre von der Rechtfertigung.

Aus Bugenhagens Handschrift*) mitgetheilt
von
D. Carl Eduard Förstemann.

Wenn man auch bereits im gegenwärtigen dritten Jubeljahre
Schmalkaldischen Artikel das dankbare Andenken an dieselben,
dritte Bekenntnifsschrift der Evangelischen Kirche, nicht nur
rch eine Denkmünze[1]), sondern auch durch eine besondere
hrift[2]) zu erneuern gesucht hat: so werden doch die Leser
sser Zeitschrift dem Herrn D. Förstemann es gewifs aufrich-
Dank wissen, dafs er in gleicher Absicht einen bisher noch
nz unbekannt gebliebenen Lateinischen Aufsatz hier veröffentlicht,
lcher uns aus jenen Artikeln eine Hauptlehre der Evangelischen
risten recht lebendig vergegenwärtiget.

Durch die Ueberschrift dieses Aufsatzes: *In articulis Lu-
ri et nostris*, könnte man versucht werden anzunehmen, dafs
ugenhagen an der Abfassung der Schmalkaldischen Artikel
en thätigen Antheil gehabt habe, besonders da man eben so-
hl weifs, dafs Luther sich des Beistandes dieses von ihm in-

---

*) Sie befindet sich in der königlichen Bibliothek zu Berlin: *Mss. ol. Lat.* Octav. 43. F.

1) Auf der Hauptseite dieser von G. Loos zu Berlin geprägten nkmünze sieht man die Haupt- und Stadtkirche zu Schmalkalden, mit Umschrift: *Zur dritten Jubelfeier der Schmalkalder Artikel.* Abnitt: d. $\frac{24}{25}$. *Febr.* 1837. Auf der Kehrseite ist Luther abgebildet, ne einem Altare stehend, mit der Hand auf die auf dem Altare liegende el zeigend; neben der Bibel ist eine brennende Kerze. Umschrift: *Die Liebe vereinigte Evangelische Gemeinde zu Schmalkalden.* Abschnitt: *m Andenken der Reformatoren.*

2) *Der Tag zu Schmalkalden und die Schmalkaldischen Artikel. ne reformationsgeschichtliche Denkschrift zur Erinnerung an das hr* 1537 *herausgegeben von Moritz Meurer, Archidiakonus zu aldenburg.* Leipzig 1837. X und 169 S. gr. 8.

nigst verehrten und geliebten Freundes bei der Deutschen Bibelübersetzung und bei Ausfertigung anderer Schriften bedient hat (vgl. *Johannes Bugenhagen. Ein biographischer Versuch von J. H. Zietz.* Leipzig 1829. S. 194 ff.), als dafs beide Reformatoren mehrere ihrer über dieselben oder über verwandte Gegenstände geschriebenen Werke haben zusammendrucken lassen (Zietz a. a. O.[3]). Allein in dem an den Churfürsten von Sachsen Johann Friedrich am 3. Jan. 1537 gerichteten Schreiben, womit Luther ihm die auf sein Geheifs gestellten Artikel übersendet, wie sie nach seiner Ueberzeugung auf dem vom Papste Paul III. nach Mantua ausgeschriebenen Concilium von der Evangelischen Partei übergeben werden können, wird der Theilnahme Bugenhagens an diesen Artikeln mit keinem Worte gedacht, obgleich ausdrücklich erwähnt wird, dafs dieselben dreien Theologen, nämlich Amsdorf, Eisleben und Spalatin, vorgelegt und nach darüber geschehenen Verhandlungen von ihnen bestätigt worden seyen[4]). An diesen gegen den Ausgang des Jahres 1536 zu Wittenberg angestellten Verhandlungen nahm nun zwar auch Bugenhagen Theil[5]): allein um deswillen würde der beschei-

---

3) So kam noch kurz vor dem Erscheinen der Schmalkaldischen Artikel die Schrift heraus: *Bekenntnifs des Glaubens D. M. Lutheri und Joh. Bugenhagens.* Wittenberg 1536. 4.

4) *Auf Ew. Kurfürstl. Gnaden Schrift und Befehle hab ich auf den Tag Innocentium oder die nähesten darnach anher erfordert Er Niclas Amsdorf, M. Eisleben und M. Spalatin, welche darauf anherkomen (denn Er Just* [Menius] *und Friedrich* [Myconius] *sind uns zu weit gelegen). Diesen hab ich furgelegt die Artikel, so ich selbs gestellet (nach Ew. Kurfürstl. Gn. Befehl), und mit ihnen druber gehandelt etliche Tage meiner Schwachheit halben, so drein gefallen, als ich acht, durch den Satan, sonst hätte ich gehofft uber einen Tag nicht darin zu handeln. Und wie dieselbigen von ihnen bestättigt mit ihrer unterschrieben Hand, schick ich hiemit bey unsern lieben Mitbruder und guten Freund M. Georgen Spalatinum, Ew. Kurfürstl. Gn. zu uberantworten, wie sie alle mir befohlen und mich gebeten solchs zu thuen.* Siehe: *Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken,* herausgegeben von de Wette, 5. Th. S. 45 f.

5) Vergl. Spalatin, *Annal. Reform.* S. 307, der alle Theilnehmer an diesen Verhandlungen namentlich anführt: „1537. *In disem Jar bald im anfang des Jars, in Weyhennachten* (nach dem Kirchenjahre gerechnet, also noch 1536), *sind bey einander gewest, auf gnedigen christlichen beuelh hertzog Johannsen, Churfursten zu Sachssen u. s. w., zu Wittemberg her Doctor Martinus Luther, Doctor Justus Jonas, probst, Doctor Caspar Creutziger, Doctor Johann Bugenhagen, pomer, Licentiat Niclas Amsdorff, Philippus Melanthon, Johannes Agricola von Eisleben vnd ich G. Spalatinus, vnd haben sich verglichen vnd alle vnterschriben in den eyn vnd zwentzig furnemsten artickeln der Christlichen lere, die der Erwirdig, Hochgelart Her,*

e Mann gewifs eben so wenig, als wenn er Luthern schon vorher, der Abfassung dieser Artikel selbst, einige Beihülfe geleistet en sollte, dieselben auch die *seinigen* geheifsen haben, da sie Luthers kräftigen, glaubensvollen und furchtlosen Geist ganz verkennbar aussprachen.

Nostri können demnach diese *Articuli* nur um deswillen Bugenhagen genannt worden seyn, weil er sie als ächt ngelische genehmiget und durch seine Unterschrift auch für *seinigen* erklärt hatte, oder weil er sie, nachdem sie auch auf Convente zu Schmalkalden angenommen waren, als ein Glaubekenntnifs der Evangelischen Kirche betrachtete.

Unterschrieben wurden übrigens diese Artikel, nach einer von alatin verfertigten Abschrift, bereits zu Wittenberg von allen eilnehmern der erwähnten Verhandlungen, dann von Didys, dem sie zu Torgau von Spalatin waren mitgetheilt worden, rauf auf dem Convente zu Schmalkalden im Februar 1537 von meisten der daselbst versammelten Theologen, endlich von conius zu Gotha, von Lange zu Erfurt und Andern, den Spalatin sie auf der mit dem kranken Luther und mit Bunhagen angetretenen Rückreise von Schmalkalden vorlegte[6]).

Was den Aufsatz selbst anbelangt, so ist er ein fast wörtlich euer Auszug aus den Artikeln von der Erlösung, der Sünde, m Gesetze, der Bufse und den guten Werken, welche offenbar er deshalb zusammengestellt werden, um die Lehre von der echtfertigung durch den Glauben an Christus als eine Hauptlhre, wodurch sich die Evangelische Kirche von der Römisch-atholischen unterscheidet, ins Licht zu setzen. Dem Zwecke es Auszuges gemäfs werden hier und da die Sätze zusammenzogen und zum Theil in einer andern Aufeinanderfolge gebeben.

Welchem Jahre dieser Aufsatz angehöre und welcher besondern Veranlassung er sein Daseyn verdanke, läfst sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Es liegen demselben die von Luther Deutsch bgefafsten Artikel zum Grunde, wie sie von ihm im Jahre 1538 mit einigen unwesentlichen, nicht sowohl die Sache als die Form betreffenden Abänderungen zuerst in den Druck gegeben und späterhin in das Concordienbuch aufgenommen worden sind. Denn Abweichungen von diesem Texte bestehen, wie ich bei den ein-

---

Doctor Martinus Luther, aufs allerreynst vnd christlichst gestelt hett, Die dañ dozumal alle gelesen, vnd einer nach dem andern furgenommen, bedacht vnd gehandelt ward."

6) Vergl. *Articuli qui dicuntur Smalcaldici. E Palatino Codice Msc. accurate edidit et annotationibus criticis illustravit Philippus Marheineke.* Berolini 1817. 4. p. 15 sqq.

zelnen Stellen nachweisen werde, nur in Versetzungen und Weglassungen einiger Wörter.

Der Aufsatz scheint noch vor dem Jahre 1541 geschrieben zu seyn, weil nicht die mindeste Spur verräth, dafs Bugenhagen die in diesem Jahre zu Wittenberg erschienene Lateinische Uebersetzung der Schmalkaldischen Artikel von Petrus Generanus (aus dem Dorfe Gennera im Herzogthum Schleswig), der damals in Wittenberg studirte und späterhin in seinem Vaterlande als Prediger angestellt wurde, berücksichtiget oder auch nur gekannt habe. Eben so wenig scheint aber auch diesem Bugenhagens Aufsatz bekannt gewesen zu seyn, weil sonst seine Uebersetzung, welche übrigens von der in den Lateinischen Ausgaben des Concordienbuches befindlichen Selneckerschen nicht wenig abweicht[7]), in den hier in Betracht kommenden Artikeln dem Sinne und Ausdrucke nach zum Theil genauer und richtiger ausgefallen seyn würde.

Der nun folgende Abdruck ist ganz treu nach Bugenhagens Handschrift veranstaltet worden. Nur hinsichtlich der ziemlich vernachlässigten Unterscheidungszeichen habe ich mir, um des bessern Verständnisses willen, hier und da eine Abänderung erlaubt.

Die mit F. bezeichneten Anmerkungen gehören Herrn D. Förstemann an. Der Herausgeber.

In articulis Luth. et nostris.

[1])Christus, noster deus et dominus, mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostri, *Ro.* 4.[2]), solus *agnus tollens peccata mundi*, *Jo.* 1.[3]), sine merito nostro, *Esa.* Liij. *Ro.* 3.[4]) Quia vero hoc credendum est, nec potest accipi ullo opere, lege, merito, sequitur certissime, quod sola fides coram deo nos iustificat, *Ro.* 3.[5]):

---

7) Vergl. Marheineke a. a. O. p. 28 sq.

1) Schmalkaldische Artikel, 2. Th. 1. Art.

2) *Röm.* 4, 25.

3) *Joh.* 1, 29.

4) *Jes.* 53, 6. *Röm.* 3, 23—25.

5) *Röm.* 3, 28. Der 26. Vers wird von Bugenhagen nicht berücksichtigt.

bitramur etc. *Non enim est aliud nomen* etc. *Act.* 4.[6]) *us livore sanati sumus*[7]). In hoc articulo sunt omnia, e docemus et vivimus contra papam, diabolum et mundum. oportet nos esse certos et constantes, alioquin diabolus, a[8]) et omnia triumpharent contra nos.

---

*) Fructus peccati originalis opera omnia[9]), quae decem eceptis prohibita sunt, infidelitas, superstitio, idololatria, sine ore dei esse, praesumptio, desperatio, caecitas, breviter a neque agnoscere neque curare. Inde mentiri, sub no- e dei iurare**), non orare, non invocare, negligere ver- a dei, inobedientia parentum, scortatio, homicidium[10]), tum, fraus etc. Hoc originale peccatum tam occultum ve- ium est, ut ratio non agnoscat, sed necesse est credi ex elatione scripturae, *Ps.* 50. *Ro.* 5. *Exo.* 33. *Gen.* 3.[11]) ror igitur est, quod docent[12]), post lapsum Adae naturalia 1 e integra, i. e. naturales vires, et quod homo natura habeat tam rationem et bonam voluntatem, quemadmodum philo- phi docent. Item habeat liberum arb. ad faciendum bonum 2 omittendum malum, et omittendum bonum et faciendum alum. Item quod possit ex naturalibus viribus omnia prae- 3 pta dei implere. Item ex eisdem deum diligere super 4 nnia et proximum ut se ipsum. Item quando homo facit, 5 od in se est, tunc certo dat ei deus suam gratiam. Item 6 l sacramentum eunti non esse necessarium bonum propositum

---

6) *Act.* 4, 12.

7) Hier fehlt *Jes.* 53.

8) Bei Luther: *Papst und Teufel.*

*) An den Rand schrieb Bugenhagen zu diesem Artikel (3. Th. 1. Art.): *oc iubet Joannes cognoscere, dicens: Facite dignos* etc. (*Matth.* 3, 8. *uc.* 3, 8.) F.

9) Bei Luther: *Solcher Sünden Früchte sind hernach die bösen Werke.*

**) Bugenhagen hat aus Versehen interpungirt: *mentiri sub nomine ei, iurare.* F.

10) Versetzung der Worte: *morden, Unkeuschheit.*

11) *Ps.* 50 (51), 7. *Rom.* 5, 12. *Exod.* 33, 3. *Gen.* 3, 6.

12) Weggelassen ist: *die Schultheologen.*

ad benefaciendum, sed satis esse, non habere malum propositum ad peccata faciendum, eo quod tam bona adhuc natura
7 sit et tam efficax sacramentum. Item non esse in scriptura fundamentum, quod spiritus sanctus cum sua gratia sit necessarius ad bonum opus. Haec omnia provenerunt ex ignorantia peccati et Christi; sunt enim doctrinae gentiles et faciunt Christum inutilem, aut saltem pro corporibus eum mortuum docent, non pro animabus, quod secundum eos corpus est mortuum tantum, anima autem integra adhuc est et sana[13]).

---

[14])Lex primum data est a deo ad prohibendum peccatum minis et terroribus cum promissionibus gratiae et beneficiorum. Id quod male cessit per maliciam, quam operatur in nobis peccatum. Aliqui enim ex lege fiunt deteriores, qui ei inimici evadunt, quod prohibet amata et mandat diversum, iccirco, ubi licet prae poena, plus quam ante peccant: hi sunt manifesti contemptores. Alii fiunt caeci et praesumentes, quasi ex suis viribus servent praecepta et servare possint: hi sunt hypocritae et sanctuli. Verum principale et virtus legis est, revelare peccatum originale cum omnibus fructibus, ut videat homo, in quod profundum ceciderit ignorantiae, quod natura in tantum corruptus sit, ut opus habeat legis revelatione ad cognoscendum, quod non habeat deum vel curet, quod adoret deos alienos, id quod sine lege non credidisset. Per hoc primum humiliatur, terretur[15]), desperat[16]), cupit auxilium et nescit remedium, incipit odisse deum et murmurare etc. Hoc est *Ro.* 4.[17]): *Lex iram operatur*, et 5.[18]): *Lege augetur peccatum.*

---

13) Dieser ganze Satz von den Worten an: *Haec omnia provenerunt*, ist sehr ins Kurze gezogen und nicht ganz wörtlich übersetzt.

14) Schmalk. Art., 3. Th. 2. Art.

15) Bei Luther in anderer Wortfolge: *erschreckt, gedemüthigt.*

16) Dieses Wort soll zugleich die beiden Worte ausdrücken: *verzagt, verzweifelt.*

17) *Röm.* 4, 15. Generanus in seiner Uebersetzung hat, wie Luther in dessen von Marheineke herausgegebenen Urschrift: *Röm.* 3.

18) *Röm.* 5. 13. 20.

Poenitentia*).

Hoc officium servat sibi novum testamentum. *Ro.* 1.[19]): *revelatur* etc. *Ro.* 3.[20]): *Omnis mundus* etc. *Jo.* 16.[21]): *Spiritus arguet* etc. *Das ist die Donneraxt Gottes*[22]), et peccatores et sanctulos simul deiicit et neutros sinit esse iustos, sed terret et desperare facit. Hic est malleus in *Jeremia*[23]) omnia conterens[24]). Atque hoc est veram incipere poenitentiam, hic audit homo hoc iudicium: Nihil estis omnes sive peccatores sive sanctuli, oportet vos alios fieri et aliter facere; hic nemo iustus. Verum ad hoc officium addit hoc novum testamentum consolatricem gratiae promissionem videlicet Evangelium, cui credendum est. Haec non est activa contritio, *eine gemachte rew*, sed passiva contritio, *das recht hertzeleid*, pati et sustinere mortem. Quemadmodum Christus dicit *Marci* 1.[25]): *Poenitete et credite Evangelio*, et Joannes ante eum est praedicator poenitentiae, sed ad remissionem peccatorum, i. e. arguit omnes reos peccati et damnatos coram deo, et ita parat eos ad gratiam suscipiendam et remissionem peccatorum, et Christus *Lucae* ultimo[26]): *Oportet praedicari* etc. Ubi autem lex hoc suum officium sola agit et quocunque modo sine addito Evangelio, ibi est mors et infernus et

*) An den Rand schrieb Bugenhagen: *Poenitentia docet cognoscere peccata vere et vera, et quod oportet nos fieri alios, Act.* 17. *Falsa poenitentia longe diversum habet.* F. Die Stelle *Act.* 17, 30. kommt in den Schmalkaldischen Artikeln erst viel später vor.

19) *Röm.* 1, 18.

20) *Röm.* 3, 19. 20.

21) *Joh.* 16, 8. 9.

22) Luthers Worte sind hier beibehalten.

23) *Jer.* 23, 29.

24) Die nun folgenden Worte: *Das ist nicht activa contritio* u. s. w., läfst Bugenhagen erst etwas später folgen, an einer, wie ihm scheint, passenderen Stelle, nachdem er die tröstliche Verheifsung der Gnade durch das Evangelium erwähnt hat, wodurch eine wahre Bufse gewirkt werde. Nun erst erscheinen ihm die angeführten Neutestamentlichen Bibelstellen recht beweisend.

25) *Marc.* 1, 15.

26) *Luc.* 24, 47.

desperatio, ut in Saule et Juda. Pau.[27]): *Lex occidit per peccatum.* Contra non unam consolationem et remissionem dat Evangelium, sed per verbum, sacramenta, virtutem clavium, mutuum colloquium *Matt.* 18.[28]), ut copiosa sit apud deum redemptio.

Haec poenitentia durat Christianis per omnem vitam, *denn sie beissen sich mit der vberigen sunde im fleisch*[29]) per totam vitam, *Ro.* 7.[30]), non tamen per proprias vires, sed per donum spiritus sancti, quod sequitur remissionem peccatorum. Hoc donum purgat et evertit quotidie reliquum in carne peccatum et conatur hominem vere purgatum efficere. Hoc ignorant papa, iureconsulti, theologi[31]), omnes homines; est enim doctrina e coelis per Evangelium revelata et vocatur haeresis apud impios sanctulos.

---

[32])Post fidem[33]) et remissionem peccatorum sequuntur opera bona, et, quod in eis adhuc peccatum est aut deest, non imputatur propter Christum, ita ut homo secundum suam personam et secundum opera sua sit imputatione iustus et sanctus, ex mera gratia et misericordia Christi super nos extensa. Hinc non possumus gloriari de merito operum nostrorum, si sine gratia inspiciantur, sed qui *gloriatur*[34]) etc., i. e. glorietur, quod faventem habet deum, tunc omnia sunt ei bona. Item dicimus, non esse veram fidem, ubi bona opera non sequuntur.

Hucusque ex articulis.

---

27) *Röm.* 7, 8.

28) *Matth.* 18, 20. — Die Worte: *virtutem clavium, mutuum colloquium Matth.* 18., sind aus dem 4. Artikel: *Vom Evangelio*, hierher gezogen.

29) Bei Luther: *Denn sie beifst sich* u. s. w.

30) *Röm.* 7, 23.

31) Diese Worte stehen bei Luther in dieser Ordnung: *Theologen, Juristen.*

32) Schmalkald. Artikel, 3. Th. 13. Artikel.

33) Bei Luther folgt noch: *Verneuerung.*

34) 1 *Cor.* 1, 31.

V.

Johann Valdes.

Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte.

Von

Carl Schmidt,

D. der Theologie und derselben Privatdocenten auf der Universität zu Strafsburg.

In der Geschichte der grofsen Kirchenverbesserung des 16ten Jahrhunderts giebt es noch manche Männer, deren man in unsern Zeiten kaum mehr gedenkt: ihre Namen werden nur selten genannt, theils weil ihre Wirksamkeit sich nur auf einen geringen Raum erstreckt hatte, theils weil ihre schnell unterdrückten Anstrengungen ohne Erfolg geblieben waren. Und doch ist auch unter ihnen mehr als ein edler Character, der verdiente, nicht vergessen zu werden, sondern in dankbarer Erinnerung zu bleiben. Solcher Männer giebt es namentlich viele in den südlichen Ländern Europa's, wie in Italien, Spanien und zum Theil auch in Frankreich. Lange hatte man fälschlich geglaubt, die Reformation habe im Süden Europa's keine Theilnahme gefunden: allein es ist eine unbezweifelte Thatsache, dafs es früh schon in den meisten Italienischen Städten Evangelische Gemeinden gegeben hat, und dafs auch in Spanien die Zahl der Anhänger der Reformation nicht gering gewesen ist. Ueber diese letzteren besonders ist es merkwürdig die Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller zu vergleichen. Sie sprechen mit Schrecken von der täglich wachsenden Menge der Ketzer, und Gonzalo de Illescas schreibt unter Anderm, dafs, wenn man noch drei Monate gezögert, diesem Unfuge zu steuern, ganz Spanien sich entzündet hätte und dem schrecklichsten Unglücke, das je eine Nation treffen

könnte, Preis gegeben gewesen wäre[1]). Die Inquisition that aber ihre Pflicht, in Spanien sowohl als auch in Italien. Obgleich sie in letzterem Lande sich mehrmals an heftigem Widerstande von Seiten des Volkes brach, so wurde dennoch hier wie dort, die Reformation unterdrückt. Viele ihrer Bekenner und Verbreiter wurden verbrannt oder starben im Gefängnifs, wie die Doctoren der Theologie Augustino Cazalla und Egidio, der Baccalaureus der Rechte Antonio Herezuelo, der Canonicus Constantine Ponce de la Fuente in Spanien, Faventino, Carnesecchi, Paleario in Italien. Andere konnten sich flüchten in fremde Gegenden, wo sie, ihrer Pflicht getreu, ihr Werk fortsetzten und den Deutschen, Schweizerischen und Englischen Reformatoren sich als thätige Gehülfen beigesellten: so Peter Martyr Vermigli, Celio Secundo Curione, Zanchi, der Graf Martinengho. Wenige nur starben, wie Johann Valdes, ruhig und ungestört. Solche Männer, deren nur wenige genauer bekannt sind, und die gewöhnlich von dem Ruhme Calvins, Bucers und Anderer verdunkelt wurden, müssen uns höchst ehrwürdig seyn. Auch Frauen von erhabenem Geiste arbeiteten mit ihnen an der Verbreitung des reinen Evangeliums, und erduldeten muthig den Feuertod oder die Leiden der Flucht aus ihrem Vaterlande, wie Maria de Bohorques, Leonora de Cisneros „und viele andere edle Spanische Damen von grofsem Ansehen[2])," und unter Italiens Frauen Isabella Manricha und Olympia Fulvia Morata.

Wer erinnert sich wohl noch dieser Heroen des Christlichen Glaubens? Es gedenkt ihrer fast nur der Kirchenhistoriker, der sich speciell mit der Geschichte jener Länder und Zeiten befafst, und er weifs, welcher Hochachtung sie werth sind. Es scheint uns jedoch nicht ohne Nutzen zu seyn, einige jener Glaubenshelden näher bekannt zu machen und der heutigen Welt als Muster und Beispiel vor Augen zu

---

1) *Historia pontifical y catholica.* Barcelona 1595. fol. T. II. Lib. VI. fol 337.

2) Illescas l. c. — Lud. a Paramo, *de origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis.* Madrid 1598. fol. Lib. II. Cap. 5. p. 301.

llen. Der hier und da erkaltete religiöse Eifer könnte durch wieder belebt und in den Herzen mancher Evangelischen Christen der Wunsch geweckt werden, sich der Vorfahren würdig zu zeigen, damit ihr mühevoll begonnenes Werk rch Lauheit und Gleichgültigkeit nicht zu Grunde gehe. ch eine andere Pflicht verbindet sich hiermit für uns. Es bt nämlich Namen in der Reformationsgeschichte, die nur t Anklagen begleitet auf uns gekommen sind. In jener it einer allgemeinen Aufregung, wo das Interesse der entenden Evangelischen Kirche die Einheit zum dringendsten ürfnisse machte, geschah es häufig, dafs einzelne verdienstle Lehrer, wenn sie nicht in Allem mit den Führern des otestantismus übereinstimmten, der Ketzerei angeklagt und weilen selbst verfolgt wurden. In unsern Tagen ist glückher Weise der Geist freier, und wir können, ohne uns ähnchen Verfolgungen auszusetzen, das Leben dieser Männer rüfen, ja, sie selbst ehren, so sehr auch ihre Ansichten ch von Luthers oder Calvins Meinungen entfernten. Sie auf en Standpunct zu stellen, den sie in der Geschichte des enschlichen Geistes verdienen, sowohl durch ihre geistigen räfte, als durch die Reinheit ihres Wandels und durch ihen Eifer für die Evangelische Wahrheit, so wie auch durch en Muth, mit dem sie ihre Kämpfe bestanden: diefs halten ir nun für unsere hohe Pflicht.

Wir wünschten, dafs unser Zeitalter, in Anerkennung der Verdienste aller Arbeiter an dem grofsen Werke der Kirchenerbesserung, denselben ein Denkmal errichtete, worin die kommenden Geschlechter ein Zeugnifs nicht nur der Geisteskraft unserer Vorfahren, sondern auch unserer innigsten Dankbarkeit erblicken könnten. Keine ehernen oder marmornen Säulen möchten wir aber ihnen errichtet wissen, ein anderes ihrer würdigeres Denkmal sollte sich erheben, durch Erzählung ihrer Thaten und Schicksale und durch Darstellung dessen, was sie geglaubt und gelehrt. Mit Freuden sehen wir, dafs dieser Wunsch nicht allein der unsrige ist, sondern dafs er sich allenthalben regt; denn seit einigen Jahren haben sich schon mehrere verdienstvolle Gelehrte damit beschäftigt, Biographieen von Reformatoren herauszugeben und so die Erin-

nerung an die vergangenen Zeiten und die entschlafenen edlen Christen wieder neu zu beleben. Auf diese Art werden auch Materialien gesammelt zum Nutzen des künftigen Geschichtschreibers der Christlichen Kirche.

Der Mann, über den wir hier Einiges berichten wollen, ist weder durch erstaunliche Thaten, noch durch wichtige gelehrte Schriften berühmt: allein nach der einstimmigen Aussage aller Zeugen, die von ihm sprechen, war er einer der reinsten, frömmsten und zugleich originellsten Geister, die das 16te Jahrhundert hervorgebracht hat. Diefs scheint uns hinreichend zu berechtigen, das Wenige zu sammeln und zusammenzustellen, was wir über sein Leben und seine Ansichten wissen.

Juan Valdez (*Joh. Valdesius, Val d' Esso*) war einer der ersten unter den Spaniern, welche die Kunde der Reformation aufnahmen und sich, obgleich im Geheimen, für dieselbe erklärten [3]). Wann und wo er geboren, haben wir nicht ausmitteln können. So Viel ist jedoch gewifs, dafs er ein Ritter war, abstammend von einer reichen, edlen Familie [4]). Frühzeitig wurden ihm Grundsätze Christlicher Liebe und De-

---

3) Er ist nicht zu verwechseln mit Alonso Valdez. Dieser war ein junger Geistlicher, der Carl V. als Secretair zu seiner Krönung begleitete 1520. Er schrieb an Peter Martyr mehrere Briefe über die theologischen Streitigkeiten in Deutschland und übersetzte die Augsburgische Confession ins Spanische. Bei seiner Rückkehr nach Spanien wurde er als Lutheraner verdammt. Siehe M'Crie, *History of the Reformation in Spain.* Edinburgh 1829. 8. p. 124. 132. (Deutsche Uebersetzung von Gust. Plieninger: *Geschichte der Ausbreitung und Unterdrückung der Reformation in Spanien* u. s. w. Stuttgart 1835. S. 131 f. 139 ff.) — Llorente unterscheidet zwar zwischen Beiden, fügt aber hinzu, dafs es auch möglich wäre, sie machten nur eine Person aus, und meint dann, Valdez habe Juan Alonso geheifsen. *Historia critica de la Inquisicion de España.* Madrid 1822. 12. T. V. p. 227. (Deutsche Uebersetzung von Höck: *Kritische Geschichte der spanischen Inquisition.* Th. 2 S. 578.)

4) *Comentario sobre la epistola à los Romanos.* Venecia 1556. 8. Vorrede von Juan Perez p. 23.

uth eingeflöfst. In seinem ganzen Leben hat er besonders rch diese Tugenden geglänzt. Seine Kenntnisse, so wie die ellen, die er bekleidete, zeugen von sorgfältiger Erzieng und ausgebreiteten Studien. Letztere hat er vielleicht f der Universität von Alcala gemacht; dahin weisen wenigns die Männer, mit denen er in freundschaftlicher Verbinng stand [5]). Allein auch darüber wissen wir nichts Sichees; wir wissen blofs, dafs er ein Rechtsgelehrter gewesen d früh an den Hof gekommen sey [6]). Aller Vermuthung ch verliefs er Spanien nach dem Jahre 1535 und kam zum efolge Carls V. Während seines Aufenthaltes in Deutschnd, wo damals Aller Augen auf die Reformatoren gerichtet aren, mochte er wohl die Bekanntschaft einiger Protestann gemacht haben. Aufmerksam geworden auf die grofsen agen, welche die Geister beschäftigten, las er dann mehrere chriften von Luther und dessen Freunden und wurde immer efer von ihren Lehren durchdrungen. Es ist aber höchst ahrscheinlich, dafs er schon in seinem Vaterlande das Beürfnifs einer Kirchenverbesserung gefühlt habe.

Die Schriften Taulers, dieses tiefsinnigen, geistvollen ystikers, hatten ihn besonders ergriffen. Ob er sie in Spanien elbst schon habe kennen lernen, oder ob ihn erst Luther, er Anfangs von grofser Verehrung für den *D. Sublimis* rfüllt war, zu denselben geführt habe, ist uns nicht bekannt. rsteres wäre nicht unmöglich, da der populäre Mysticismus es 14ten und 15ten Jahrhunderts auch jenseit der Pyrenäen ielen Anklang gefunden hatte; mehrere Werke dieser Schule aren selbst ins Spanische übersetzt worden, namentlich das uch von der Nachahmung Christi [7]), und im Laufe des 16ten ahrhunderts geschah es mehrmals, dafs die Inquisition über olche *Iluminados* das Todesurtheil aussprach [8]).

---

5) M'Crie l. c. p. 141. (Deutsche Uebersetzung S. 148.)

6) Sandius, *Bibliotheca Antitrinitariorum.* Freistadii 1684. 8. . 2.

7) M'Crie l. c. p. 144. (Deutsche Uebersetzung S. 152.)

8) Llorente T. VI. (Deutsche Uebers. B. 2.)

Unwidersprechlich läfst sich aber nicht behaupten, dafs Valdes in Spanien auch von Luthers Schriften schon Kenntnifs gehabt habe, und es mag wohl ein Irrthum seyn, wenn M'Crie sagt, es sey gewifs, dafs er die Principien der Reformation angenommen, ehe er sein Vaterland verlassen. Er schliefst diefs aus der unrichtigen Annahme, Valdes habe seine kleine Schrift: *el Aviso*, damals schon verfafst und als Manuscript seinen Freunden mitgetheilt [9]). Allein diesen *Aviso sobre los interpretes de la sagrada escritura* (*Rath an die Ausleger der h. Schrift*), in welchem er Protestantische und Taulersche Ideen niederlegte und von welchem wir weiter unten Einiges bemerken werden, verfafste er erst um das Jahr 1539 zu Neapel, und er schickte ihn als Brief an den gelehrten Bartolomé Carranza, den nachherigen Erzbischof von Toledo; denn in dem Inquisitionsprocesse dieses würdigen Prälaten, im Jahre 1559, berichtet Luis de la Cruz, ein anderer Angeklagter, es seyen nun 20 Jahre, dafs der *Aviso* durch Valdes, der damals zu Neapel wohnte, in Gestalt eines Briefes an Carranza übersandt worden [10]).

Dem sey nun, wie ihm wolle, nach einem kurzen Aufenthalte in Deutschland, der jedenfalls einen mächtigen Einflufs auf des Valdes Ansichten gehabt, schickte ihn Carl V. nach Neapel als Secretair des Vicekönigs Don Pedro de Toledo (vermuthlich 1536). In Neapel gab es damals schon mehrere Protestanten, die sich aber noch verborgen halten mufsten. Die höheren Classen der Einwohner zeichneten sich durch literarische und religiöse Bildung aus, und im Volke lebte ein freiheitsliebender Geist, der sich dem kaiserlichen Despotismus mehrmals mit glücklichem Erfolge widersetzte. Der Vicekönig, obgleich Bruder des Herzogs von Alba [11]), war ein Mann von gemäfsigtem, mildem Character, der des Kaisers strenge Befehle selten in ihrer ganzen Härte ausführte.

---

9) M'Crie p. 141. (Deutsche Uebersetzung S. 149.)

10) Llorente T. V. p. 227. (Deutsche Uebersetzung B. 2 S. 578.)

11) Llorente T. IV. p. 53. (Deutsche Uebersetz. B. 2 S. 146.)

Die Lutherischen Grundsätze wurden wohl in Neapel zu-
st durch Soldaten der Deutschen Armee verbreitet; denn
h der Einnahme Roms im Jahre 1527 war diese gegen
apel gezogen und hatte den Französischen General Lau-
c gezwungen, die Belagerung der Stadt aufzuheben, und
blieb selbst während einiger Zeit eine Deutsche Garnison
Neapel[12]). Die Deutschen, welche im Geheimen durch
Italien den Saamen der Reformation ausstreuten[13]),
rnahmen dieses Werk auch in besagter Stadt und fanden
bst für ihre Lehre eine günstige Aufnahme. Die neue
tzerei machte sogar so schnelle Fortschritte, dafs Carl V.,
er 1536 sich zu Neapel befand, ein strenges Edict gegen
Lutheraner erliefs (4. Februar)[14]). Allein es hatte wenig
olg; denn der berühmte Prediger Bernardino Ochino
n in diesem Jahre nach Neapel, und bald fing er an, einige
sbräuche der herrschenden Kirche mit seiner mächtigen
edtsamkeit zu bestreiten, Pedro de Toledo aber, ob-
ich er ihm ein Mal Stillschweigen gebot, störte ihn nicht
iter in seiner Predigt[15]).

Im Laufe dieses Jahres war es nun auch wohl, dafs Jo-
n Valdes nach Neapel kam, um das durch einzelne Deutsche
ieger begonnene Werk fortzusetzen. Ob er aus Deutsch-
d Schriften von Luther, Bucer, ja sogar von Wieder-
fern, mitgebracht und verbreitet, ist ungewifs[16]). Möglich
re es jedoch, dafs er seine Freunde und Schüler auf die
cher der Reformatoren aufmerksam gemacht, von denen
bst einige schon ins Italienische übersetzt waren. Diefs
tztere war wenigstens der Fall hinsichtlich der *loci com-*

12) M'Crie, *Histoire de la Réforme en Italie, trad. de l'Anglais,* s 1831. 8. p. 118. (Deutsche Uebersetzung von G. Friederich: schichte der *Fortschritte und Unterdrückung der Reformation in lien* u. s. w. Leipzig 1829. S. 103 f.)

13) Sarpi, *Historia concilii Tridentini.* Lips. 1699. 4. L. I. p. 70.

14) Giannone, *Istoria civile del regno di Napoli.* Nap. 1723. 4. IV. Lib. 32. p. 80.

15) Daselbst.

16) Sandius l. c. — Bayle, *Dictionn. hist.* T. IV., Artikel: *. Valdes.*

munes von Melanchthon, die unter dem Titel: *I principii della theologia di Ippofilo de Terra Negra*, in 8., höchst wahrscheinlich schon 1530 zu Venedig gedruckt waren [17]).

Durch seine Gelehrsamkeit, durch die Sanftmuth seines Characters und die Liebenswürdigkeit und Reinheit seiner Sitten wurde Valdes in Kurzem der Freund aller gebildeten und Christlich gesinnten Neapolitaner. Unter diesen gewann er bald durch seine anziehenden und beredten Gespräche „eine grofse Anzahl Edelleute und Ritter, so wie einige vornehme, ausgezeichnete Frauen [18]),“ für die Sache des Evangeliums. Denn „ihm waren die Wahrheiten der heiligen Schrift bekannt, namentlich die Lehre von der Rechtfertigung und in dem Katholischen Glauben hatte er manche Irrthümer entdeckt [19]).“ So stand er in kurzer Zeit an der Spitze einer beträchtlichen Gesellschaft, welche sich zu bestimmten Stunden versammelte, um über die Christliche Religion sich zu unterhalten [20]). Aus Klugheit aber wollte er nicht selbst öffentlich als Prediger auftreten; er dachte, bei seiner hohen Stellung als Secretair des Vicekönigs könne er im Stillen mehr wirken, als wenn er laut vor dem Volke die neue Lehre verkündigte.

Unter den Personen, welche er zu einem reineren Christenthume geführt und welche als treue Bekenner desselben verdienen nicht vergessen zu werden, waren folgende:

1. Giovanni Francesco Caserta, ein frommer, für die Reformation begeisterter Edelmann, Freund des Marco Antonio Flaminio.

2. Dessen Verwandter, der Marchese von Vico, Galeazzo Caraccioli, der später in Deutschland sich öffentlich für die Reformation erklärte, nach Neapel zurückkehrte, und

17) Vogt, *Catal. libr. rariorum.* Francof. et Lips. 1793. p. 569.

18) *Cent et dix Consydérations.* Lyon 1563. 8. Vorrede von Celius Secundus Curio, p. 12.

19) *Vie de Galéas Caraciol* (von Balbano), *mise en Français par le Sieur de Lestan.* Amst. 12. p. 10.

20) Simler, *de vita Petri Martyris oratio*, vor *Pet. Mart. loci commun.* Tiguri 1587. fol.

ine alten Freunde zu demselben Schritte zu bewegen, und dlich sich nach Genf flüchtete, dem allgemeinen Asyl aller gen der Religion Verfolgten, wo er 1586 sein durch trau- e Familienverhältnisse verbittertes Leben im 69. Jahre und Armuth beschlofs[21]).

3. Pietro Carnesecchi (Carneseca), ein edler orentiner, ausgezeichnet durch Anmuth, Tugend und Gelehr- nkeit. Zuerst Protonotar des Papstes Clemens VII., dann 546) nach Rom citirt als Ketzer, allein durch Paul III. igesprochen. Nach einer Reise durch Frankreich kehrte nach Padua zurück, von wo ihn Paul IV. nach Rom be- t, um ihn zu richten. Abermals entkommt er der Inquisi- n, wird jedoch auf Befehl Pius V. seiner Zufluchtsstätte Florenz entrissen und den 3. October 1567 zu Rom ent- uptet und verbrannt[22]).

4. Isabella Manricha, von Bresegna, eine Frau von habenem Geiste und rührender Beharrlichkeit im Bekennen ssen, was sie für wahr erkannt, die in der Folge ihr Vater- nd verliefs, um ihren Glauben nicht zu verleugnen, und ch einem kurzen Aufenthalte in Deutschland nach Zürich nd von da nach Chiavenna in Graubünden sich begab, wo e in Armuth und Zurückgezogenheit, so wie in beständiger offnung, ihr Vaterland einst wiederzusehen, noch einige hre lebte[23]).

5. Vittoria Colonna, Tochter des Grofsconnétable n Neapel und Gemahlin von Fernando Davales, Mar- uis von Pescara, nach dessen Tode sie sich ganz den Wis- nschaften und der Religion widmete. Sie stand in grofsem nsehen in Italien, besonders bei den Protestanten, denen sie it Eifer sich anschlofs; selbst Katholiken, wie de Thou, ennen ihren Namen nur mit Ehrfurcht[24]).

---

21) Siehe Note 19.

22) M'Crie, *Réf. en Italie*, p. 321 sqq. (Deutsche Uebersetz. S. 277 ff.) chelhorn, *Amoenitates hist. eccles.* T. II. p. 180 sqq.

23) Gerdesius, *Specimen Italiae reform.* p. 156. M'Crie (Deut- he Uebersetz. S. 155 f.)

24) Schelhorn l. c. p. 133 sq. — Gerdesius l. c. p. 157 sq. — e Thou, *Hist. univ.*, zum Jahre 1566. M'Crie (D. Uebers. S. 159)

6. Julia Gonzaga, Herzogin von Trajetto, eine der schönsten und gelehrtesten Frauen Italiens, die gleichfalls, nach dem Tode ihres Gemahls, ein der Frömmigkeit und Tugend geweihtes Leben führte. Sie war des Ritters Valdes Freundin, der für sie seine *Commentare über die Psalmen* und *über den Brief an die Römer* schrieb. Nachdem er gestorben war, fuhr sie fort, seine Schüler zu beschützen. Sie fiel endlich in die Ungnade des Papstes, der es jedoch nicht wagte, sie weiter zu belästigen [25]).

7. Endlich noch Bonfadio, Benedetto Cusano und Andere; auch Marco Antonio Flaminio, der jedoch als Katholik zu Rom starb.

Vor Allen denen aber, die Valdes durch seine Belehrungen und Ermahnungen in der Kenntnifs des Evangeliums befestigte, zeichnen sich Bernardino Ochino und Peter Martyr Vermigli aus, die man mit Recht seine vornehmsten Schüler nennen kann, obgleich er nur kurze Zeit hindurch seinen Einflufs auf sie ausgeübt hatte. Das Leben dieser Männer ist jedoch so reich an Begebenheiten, dafs wir uns hier nicht aufhalten können, die Hauptmomente davon anzuführen; übrigens ist es auch allgemein bekannt.

Während die Evangelische Gemeinde in Neapel durch das Hinzutreten vorzüglicher Personen sich vermehrte, wendete Valdes seine Zeit dazu an, verschiedene Schriften zu verfassen, namentlich zur Verbreitung der reinen Lehre in seinem Vaterlande, wo zu dieser Zeit die ersten Bekenner der Reformation auftraten. Er selbst kehrte nie nach Spanien zurück. Vielleicht schreckten ihn die grausamen Verfolgungen ab, welche die Inquisition über die Protestanten verhängte, und denen er gewifs nicht entgangen wäre; denn bei Gelegenheit des Processes gegen Carranza wurde auch er, wegen seiner Schriften, für einen *förmlichen Ketzer* erklärt und im ganzen Reiche aufgesucht, bis man erfuhr, dafs er dasselbe längst verlassen. Kunde von seinem Tode hatte Niemand [26]).

---

25) M'Crie p. 182. (Deutsche Uebersetz. S. 157 ff.)

26) Llorente T. V. p. 227. (Deutsche Uebersetz. B. 2 S. 578.)

Dieser war im Jahre 1540 erfolgt, nachdem Valdes 4 re lang in Neapel mit grofser Thätigkeit für die Reforma- gewirkt und in den Herzen Vieler das Evangelische Licht ezündet hatte[27]). Ein Katholischer Schriftsteller seiner t berichtet von ihm, dafs er allein in Neapel mehr Seelen s ewigen Heiles beraubt, als vor ihm Tausende ketzerischer daten[28])!

Nach seinem Tode aber, da auch Peter Martyr und ino Neapel schon verlassen hatten, fing die junge Evan- che Gemeinde zu sinken an. In den Jahren 1541 bis 4 wurde die Verfolgung gegen dieselbe immer heftiger. che ihrer Anhänger, die verhaftet wurden, schwuren ab, e jedoch dadurch ihrer Verurtheilung zu entgehen[29]). So d die Zahl derer, die dem Protestantismus treu blieben, lich kleiner, und diese mufsten sich tief verborgen ten[30]). Weil aber immer noch einige Personen von em Range an ihrer Spitze standen, und der Kaiser diefs ht länger dulden wollte: so beschlofs er im Jahre 1546 ein quisitionstribunal, ähnlich denen, die in Spanien mit so viel fer den alten Glauben vertheidigten, in Neapel zu errichten. beauftragte daher den Vicekönig, Inquisitoren zu ernennen. efs geschah. Allein kaum hatte das Gericht sein furchtba- s Werk begonnen, kaum hatten einige Verhaftungen Statt habt: so lief das Volk zusammen, und, seiner alten Freiheit denkend, rief es: „Es lebe der Kaiser, aber nieder mit der quisition!“ Bewaffnet und siegreich zog es gegen die Spa- schen Truppen aus, und auf die Berichte des Vicekönigs n entschlofs sich der Kaiser, seinen Vorsatz aufzugeben[31]). essen ungeachtet hörten aber die Verfolgungen nicht auf, und s 3 Jahre später (1549) Lorenzo Romano, ein Siciliani-

---

27) *Cent et dix Consydérations.* Vorrede p. 13.

28) Ant. Caraccioli, *Collectanea de vita Pauli IV.* p. 239. rgl. M'Crie, *Réf. en Italie,* p. 119. (Deutsche Uebersetz. S. 104.)

29) *Vie de Galéas Caraciol,* p. 50.

30) Giannone l. c. p. 84.

31) Daselbst p. 85. — Llorente T. IV. p. 53 sqq. (Deutsche Uebertzung B. 2 S. 144 ff.)

scher Augustinermönch, der zu des Valdes Zeit schon in Neapel gepredigt, nach einer Reise in Deutschland, vor einer geheimen Versammlung von Edelleuten über einige Bücher der Bibel und über die Schrift: *Il beneficio di Christo*, Protestantische Vorlesungen hielt, so wurde er bald vertrieben und zum Widerrufe gezwungen (1552). Er bekannte, dafs er im ganzen Königreiche Neapel viele Schüler gehabt, „ausgezeichnete Personen, besonders edle Frauen [32])." Lange noch erhielten sich diese geheimen Protestanten, ohne sich durch die vielen Bedrückungen abschrecken zu lassen. Das Volk, das sich den allzu strengen kaiserlichen Maafsregeln jedes Mal energisch widersetzte, beschützte sie, ohne jedoch ihre Lehre zu theilen. Als im Jahre 1563 Philipp II. nochmals es versuchte, die Inquisition mit Gewalt in Neapel einzuführen, so erfuhr er denselben Widerstand, wie sein Vater, und „dieser Tyrann sah sich gegen seine Gewohnheit genöthigt, dem Volke nachzugeben [33])."

Einige der Protestanten Neapels, eingeschüchtert durch alle diese Verfolgungen, und nicht Willenskraft genug besitzend, um sich öffentlich und vollständig von der herrschenden Kirche loszusagen, hatten sich, um das Jahr 1550, oder auch früher schon, entschlossen, die Römischen Cerimonieen mit zu beobachten und die Messe zu besuchen. Sie stützten sich hierbei auf das Beispiel ihres Lehrers Valdes, der sich, wie sie vorgaben, auch nie factisch vom Katholicismus getrennt habe. Sie nannten sich deshalb Valdesianer. Wie weit waren sie aber entfernt von dem Geiste des edlen Mannes, dessen Betragen aus ganz andern Gründen, als aus Menschenfurcht und Feigheit geflossen war! In Sachen der Ueberzeugung gilt kein Mittelweg, keine Accommodation. So mufste es auch natürlicher Weise geschehen, dafs diese sogenannten Valdesianer sich bald der Römischen Kirche immer mehr näherten. Als Galeazzo Caraccioli, der Anfangs auch ihre Meinung getheilt hatte, nach seiner Rückkehr aus Deutschland sie bewegen wollte, alle Vorurtheile von sich zu

32) Giannone l. c. p. 82.

33) Llorente T. IV. p. 57. (Deutsche Uebersetz. B. 2 S. 148.)

n, hörten sie nicht auf ihn, sondern vermieden seinen ng, oder suchten ihn zu bewegen, ihrem Beispiele zu a[34]). Ob die Arianer, von denen es damals in Neapel gegeben haben soll, Valdesianer, oder ein anderer g von des Valdes Schülern gewesen seyen, ist zweifelhaft; iograph des Galeazzo Caraccioli, der ihrer erwähnt, t wenigstens einen Unterschied zwischen beiden Par- [35]).

Aus diesem Allen geht so Viel hervor, dafs des Valdes bei den Protestanten jener Gegenden im Andenken ge- n war, und dafs sein stilles Wirken mannichfaltige nte getragen hatte. Obgleich es ihm vielleicht an mu- m, thatkräftigem Willen gebrach, und er eher in einem gen, beschaulichen, der Liebe Gottes geweihten Leben Glück gefunden hätte: so hat er doch die Absichten der sehung treulich erfüllt; denn es ist nicht zu übersehen, während seines kurzen, kaum vierjährigen Aufenthaltes Neapel dieser Mann von schwächlichem Körperbau[36]) so les für die Reformation gethan und gewifs auch zahlreiche mpfe bestanden hatte[37]).

Er war allgemein geachtet und geliebt. Die meisten seiner tgenossen sprechen mit Verehrung von ihm, und selbst die- igen, welche seine Lehre angriffen, schätzten ihn wegen der inheit seiner Sitten und wegen seines frommen Christlichen nes. Er war nie verheirathet gewesen, und hatte überhaupt e Freuden der Erde seinem höheren Streben geopfert[38]).

---

34) *Vie de Galéas Caraciol*, p. 52.

35) Daselbst p. 48. — Bayle a. a. O.

36) Brief des Bonfadio an *Carnesecchi*, in *Lettere volgari di ersi nobilissimi huomini.* Vinegia, Aldo. 1543. 8. Lib. I. p. 33. — ch bei Schelhorn, *Amoenitates*, T. II. p. 49 sq.

37) „*Padecio grandes trabajos mientras bivió. Hizole tales tamientos el mundo, quales suele hazer á los que toman á pechos obediencia y amor dela verdad.*“ Juan Perez, Vorrede zum *Comntar über den Römerbrief* p. 24.

38) „*Il ne fut point marié, mais vescut tres chastement.*“ Cel. c. Curio, Vorrede zu den *Cent et dix Consyd.* p. 13.

Seine rührende Demuth und Bescheidenheit gewannen ihm alle Herzen. „Obgleich er ein Ritter war," berichtet sein Freund Juan Perez, „so glaubte er doch, der wahre Adel bestehe nicht darin, dafs man sich einbilde, von besserem Blute zu seyn, als die Andern, sondern dafs man Christum nachahme und die Gesetze der Christlichen Ritterschaft befolge. Er entsagte deshalb allen irdischen Vorzügen, um die geistigen der Kinder Gottes zu erlangen und mit diesen des ewigen Erbes theilhaftig zu werden, und so schien es, als habe es der göttlichen Güte gefallen, diesen ihren treuen Diener den Edlen und Vornehmen seines Volkes gleichsam als Spiegel vorzuhalten, in welchem sie sich selbst beschauen könnten, um Mitglieder zu werden jenes Adels, welcher in diesem Leben nicht aufhört, sondern in dem zukünftigen unendlich dauert [39])." — Daher war es wohl eine gerechte Trauer und ein nicht unverdientes Lob, wenn Bonfadio in seinem Briefe an Carnesecchi, kurz nach dem Tode des Valdes Folgendes schreibt: „Wollte Gott, dafs wir wieder nach Neapel zurückkehren könnten! Allein, ich denke auf der andern Seite, warum sollten wir hingehen, da Valdes nun todt ist? Dieser Verlust ist wahrlich ein grofser für uns und für die Welt; denn Valdes war einer der seltensten Männer Europa's, diefs bezeugen die Schriften, die er zurückgelassen über die Briefe Pauli und die Psalmen Davids [40]). Gewifs war er ein vollkommener Mensch in seinen Thaten, seinen Reden und seinen Gedanken! Der geringste Theil seiner Seele reichte hin, um seinen schwächlichen, magern Körper aufrecht zu erhalten; den gröfsern und bessern Theil aber, seine herrliche Geisteskraft, hielt er beständig, gleichsam von dem Körper getrennt, blofs auf die Betrachtung der Wahrheit und der göttlichen Dinge gerichtet. Ich traure und weine mit Marco Antonio (Flaminio), der ihn vor allen Andern geliebt und bewundert hat [41])!"

39) Juan Perez, Vorrede p. 23. 25.

40) Diese Schriften waren damals noch im Manuscript.

41) Siehe Note 36.

Schriften von Johann Valdes sind in geringer Anzahl handen und höchst selten. Zu seinen Lebzeiten wurden schwerlich gedruckt. Seine Freunde, namentlich Juan rez, ein äufserst gelehrter Mann, der im Jahre 1556 eine anische Uebersetzung des Neuen Testamentes zu Venedig ausgab, besorgten den Druck seiner kleinen Abhandlungen, während seines Lebens blofs als Manuscripte unter seinen ern Bekannten sich verbreitet hatten[42]). Da sie in Italien auskamen, so wurden sie wahrscheinlich von der Inquisition d unterdrückt; sie finden sich auch gröfstentheils in den schiedenen Verzeichnissen verbotener Bücher, die zu Rom chienen. Wenige Exemplare nur sind über die Alpen gemmen. Die Französischen und Englischen Uebersetzungen d eben so selten. Der Verfasser dieses Aufsatzes konnte r zwei dieser Schriften auffinden, in der königlichen bliothek zu Paris. Sie sind von geringer Wichtigkeit für die ssenschaft: allein es mag dennoch nicht uninteressant seyn, wissen, was dieser Mann gedacht und wie er geschrieben. ne wir jedoch zu einer kurzen Beschreibung dieser beiden ractate übergehen, mufs erst von einigen andern Schriften e Rede seyn, die theils dem Valdes zugeschrieben werden, eils wirklich von ihm herrühren, aber zu den gröfsten literarischen Seltenheiten gehören.

Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, den *Aviso sobre os interpretes dela sagrada escritura* anzuführen, der unter den Papieren des Erzbischofs Carranza gefunden und als ein Hauptanklagepunct gegen diesen benutzt wurde. Dieses Schriftchen soll Nichts enthalten haben, als Auszüge aus Tauler, nach des schon genannten Luis de la Cruz Aussage[43]). Juan de Ribera, ein Zeuge in Carranza's Prozesse, erzählt, er habe es zu Salamanca gelesen und 3 Puncte

42) Juan Perez, D. der Theologie, wurde 1527 von Carl V. nach Rom geschickt als Bevollmächtigter. Aufser der genannten Bibelübersetzung, ist er noch der Verfasser einiger andern Bücher. Er zog sich später, als Protestant, nach Genf zurück, war eine Zeitlang Kaplan der Herzogin Renée von Ferrara und starb zu Paris. — M'Crie, *Reforme in Spain*, p. 200 sqq. (Deutsche Uebersetz. S. 208 ff.)

43) Llorente T. V. p. 227. (Deutsche Uebersetz. B. 2 S. 578.)

darin gefunden, welche er für ketzerisch halte, nämlich dafs Valdes behaupte, man solle sich erstens in der Erklärung der heiligen Schrift nicht auf die Kirchenväter allzu sehr verlassen, zweitens man könne sich Gewifsheit der Rechtfertigung verschaffen, und drittens diese Rechtfertigung werde am sichersten durch den Glauben an das Leiden und den Tod des Erlösers erlangt[44]). Aus diesen 3 Puncten, die wir auch zum Theil in den andern Valdesischen Schriften wiederfinden, läfst sich nun leicht ersehen, in wie fern er mit Luthers Meinungen bekannt war und dieselben theilte.

Llorente nennt noch eine andere Schrift von ihm unter dem Titel *Acharo*, welche gleichfalls von der Inquisition für ketzerisch erklärt worden: allein sie scheint keine andere gewesen zu seyn, als das bald anzuführende Gespräch zwischen Mercur und *Charon*[45]). Eben so schreibt ihm Vergerius zwei Schriften zu, die im *Index librorum prohibitorum* des Jahres 1549 stehen: 1. *Modo di tenere, nell' insegnar et nel predicar al principio della Religion Christiana.* 2. *In qual maniera si doverebbono instituire i figlivoli de Christiani*[46]).

Das Büchlein: *Il beneficio di Christo*, als dessen Verfasser er bei Jacob de Laderchio[47]) vorkommt, ist nicht von ihm, sondern von Aonio Paleario.

Unter seinen im Druck erschienenen Schriften können wir nur von folgenden die Titel angeben:

Due dialoghi. L' uno di Mercurio et Caronte, nel quale, oltre molte cose belle, gratiose et di buona dottrina, si racconta quel che accadè nella guerra dopó l' anno MDXXI. L' altro di Lattantio et di uno Archidiacono, nel quale puntalmente si trattano le cose avenute in Roma nell' anno MDXXVII. Di Spagnuolo in Italiano con multa accuratezza et tradotti et revisti. In Vinegia. Con

---

44) Llorente T. VII. p. 78. (Deutsche Uebersetz. B. 3 S. 295 f.)

45) Daselbst T. V. p. 227. (Deutsche Uebersetz. B. 2 S. 578.)

46) Schelhorn, *Ergötzlichkeiten*, B. 2 S. 31.

47) *Annales Ecclesiast.* (Fortsetzung der Annalen des Baronius) T. XXII. fol. 326.

lia et Privilegio, per anni dieci. 8. 148 Blätter[48]). — e beiden Gespräche sind auch ins Französische übersetzt den[49]).

Comentario breve, o declaracion compendiosa y fami- sobre la primera epistola de S. Pablo á los Corin-[50]). Wahrscheinlich von Juan Perez herausgegeben.

Die *Bibliotheca Gesneriana*[51]) führt ferner von ihm *mentare über die Psalmen*, so wie *über die Evangelien Matthäus* und *des Johannes* an. In seiner *Erklärung Briefes an die Römer* spricht er mehrmals von den erste- ; auch weist er in dieser Schrift auf eine andere hin, die über den *zweiten Brief an die Corinther* abgefafst, und eine über den *ersten Brief an Timotheus*, die damals noch ht vollendet war[52]). Vermuthlich unterbrach ihn der l in seiner literarischen Thätigkeit; vermuthlich sind aber h nicht alle seiner nachgelassenen Manuscripte dem Drucke rgeben worden, und es ist schwerlich geschehen, was an Perez am Ende seiner Vorrede zum Commentar über n Römerbrief verspricht: „Ein ander Mal werden auch die rigen, nicht minder wahren und nützlichen Schriften dieses annes über die heiligen Bücher des Neuen Testamentes ans geslicht kommen[53])."

Pierpaolo Vergerio, Bischof von Capo d' Istria, rachte, als er sich in die Schweiz flüchtete, die gedruckten chriften von Valdes mit, vielleicht auch sogar einige seiner anuscripte. Er übergab sie seinem Freunde Celio Secundo Curione, welcher dann mehrere davon ins Italienische übersetzte und zu Basel drucken liefs[54]). Hier haben ir nun zuerst von folgender zu sprechen:

---

48) Bayle a. a. O. — Schelhorn, *Amoenitates* T. II. p. 51.

49) *Bibliothèque d'Ant. Du Verdier.* Lyon 1585. fol. p. 759.

50) Nic. Antonio, *Biblioth. script. Hisp.* Romae 1672. fol. T. I. 606. — Llorente T V. p. 227. (Deutsche Uebersetz. II. 578.)

51) Tiguri 1583. fol. p. 506.

52) p. 84. 177. 221. 236. 243.

53) p. 26.

54) Vorrede zu den *Cent et dix Consyd.* p. 10. 12.

Le Cento et Dieci Considerationi del Signore Valdesso, nelle quale si ragiona cose piu utile, piu necessarie et piu perfette della Christiana Religione. In Basilea 1550. 8. [55]).

Diefs scheint die Originalausgabe zu seyn, welche Curione aus dem Spanischen übersetzte, und zu der er die schon mehrmals erwähnte „Epistel an die Leser" schrieb, Basel, den 1. Mai 1550. Dieses Schriftchen wurde bald nachher auch ins Französische übertragen, von einem gewissen Claude de Kerquifinen, *Seigneur d' Ardivillers*, aus Paris [56]):

Cent et dix Consydérations divines de Jan de Val d' Esso, traduites premièrement d' Espaignol en langue Italienne, et de nouveau mises en François par C. K. P. A Lyon, par Claude Senneton. 1563. 8. 2te Ausgabe, Paris 1565. 16. [57]) — Englisch durch Georg Herbert, mit Anmerkungen, 1664, und Oxford 1668. 4. [58]).

Valdes war kein Theolog des ersten Ranges. Er gab sich nicht mit ausgebreiteten Speculationen ab, sondern suchte besonders das practische Element des Christenthums hervorzuheben. Sein Grundprincip, das er in allen seinen Schriften ausspricht, ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Wiedergeburt mit Hülfe des göttlichen Geistes. Mit diesen Ansichten, welche mit den Lutherischen übereinstimmen, hatte er noch einige andere verbunden, die er aus dem Taulerschen Mysticismus entlehnt. Sein heller,

---

55) M'Crie, *Réf. en Italie*, p. 137. (Deutsche Uebersetz. S. 119.)

56) Dieser Claude de Kerquifinen hat noch mehrere andere Schriften von Reformatoren ins Französische übersetzt, wie z. B. das Gespräch Peter Martyrs gegen Brentius: *Dialogue des deux natures de Christ.* Lyon 1565. 4. Siehe *Biblioth. de Du Verdier*, p. 182. — Vgl. auch einige Briefe des Estienne Pasquier (Lyon 1597. 16. Liv. II.), worin dieser ihn auffordert, Verschiedenes zu übersetzen.

57) *Biblioth. de Du Verdier*, p. 182.

58) Bayle a. a. O. — M'Crie, *Ref. in Spain*, p. 145. (Deutsche Uebersetzung S. 153.)

Fgeklärter Verstand mäfsigte aber manche dieser Lehren, sich dann in dem tiefen, liebevollen Gemüthe des edlen nnes zu einer ächt Christlichen Gesinnung gestalteten. Der l, in welchem er seine Gedanken vorträgt, ist einfach und und zeugt überall von des anspruchslosen Verfassers ier Bescheidenheit. Eine eigne Anmuth ist über seine riften verbreitet, und namentlich liest man die uns eben liegende, die *cent et dix consyderations*, nicht ohne Ge-. Sie besteht in einer Reihe frommer Betrachtungen verschiedene religiöse Gegenstände; es sind theils sitt-e Belehrungen, theils tröstende Ermahnungen für die mei-n Fälle des menschlichen Lebens.

Folgendes ist ungefähr der Gang des Buches:

Der Mensch ist nach dem Bilde des Höchsten geschaf-n, d. h. in so fern Gott unsterblich ist, so wie gütig, gerecht d wahrhaftig (p. 17.). Nach dem ersten Fehltritte aber rlor der Mensch diese Eigenschaften: er wurde sterblich nd den Mühseligkeiten der Erde unterworfen, und seine gei-ige Natur wurde alles Bösen fähig (p. 19.) [59]). Christus ellte uns das vollkommene Bild Gottes wieder dar. Vor sei-em Tode war er dasselbe in seinem Geiste, nach seiner uferstehung war er es auch im Körper. Die wahren Gläubi-en erlangen diese Gottähnlichkeit schon zum Theil in diesem eben wieder, nämlich in Bezug auf den Geist. Denn des enschen wahres Glück besteht darin, dafs er Gott und Chri-tus rein erkenne (p. 22.); sein höchster Zweck ist, dem ilde Gottes, das verlöscht war, wieder ähnlich zu werden p. 36.). Dahin mufs also jede Christliche Predigt zielen, ie Menschen ins Reich Gottes einzuführen (p. 44.) und ie aus der Verdorbenheit zu retten. Diese letztere ist dop-elter Art, die eine ist natürlich und kann nur durch die nade Christi geheilt werden, gegen die andere, die erwor-ene, giebt es auch menschliche Mittel (p. 48.).

Valdes, ungeachtet seiner mystischen Richtung, ist weit ntfernt, der menschlichen Vernunft allen ihren Werth abzu-prechen, im Gegentheil, er sagt, sie sey für den innern

59) Vergl. *Coment. sobre la Epist. á los Rom.* p. 103.

Menschen, was das Auge für den äufsern ist. Sie ist uns gegeben zur Erkenntnifs Gottes; jedoch durch sie allein können wir diese nicht wohl erlangen; dafür haben wir noch das Mittel der Offenbarung (p. 76.).

Glauben ist das Höchste, wonach die Vernunft streben kann; sie gelangt aber nur mit Mühe dazu, und der Glaube an die Sündenvergebung durch Christus ist das Schwierigste für den menschlichen Geist (p. 89.). Dieser Glaube besteht nicht in eitlen Einbildungen, sondern in Thätigkeit und in Ausübung der Tugend. Des Christen ganze Pflicht läfst sich auf drei Puncte zurückführen, nämlich auf das Vertrauen zu Gott, auf einen wahren Glauben und auf eine eifrige Liebe; denn aus diesen drei Stücken entstehen die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit und die Heiligkeit (p. 103.).

Durch menschliche Weisheit sucht man vergebens zur Kenntnifs Gottes zu gelangen; durch die Einwirkung des heiligen Geistes und durch das öftere Lesen der heiligen Schrift gelangt man einzig dazu (p. 217.).

Ueber die Natur Gottes hat Valdes noch einige aus den Scholastikern entlehnte Bestimmungen. Er unterscheidet zwei Arten des Willens in ihm, das ist, zwei Arten, wie er auf die Menschen wirkt: einmal mittelbar, durch die Schicksale, die er über ihn verhängt, durch Unglück und Tod, und dann unmittelbar, wie z. B. durch die Erschaffung der Welt (p. 236.).

Auch die Prädestination nimmt er an. Es ist ein Zeichen, sagt er, dafs man zu den Auserwählten gehöre, wenn man Christlich lebt und in seinem Herzen sich beseligt fühlt durch den Gedanken an ein zukünftiges Daseyn (p. 261.).

Der freie Wille ist die Fähigkeit, dasjenige zu vermeiden, was nach dem unmittelbaren Willen Gottes uns schädlich seyn könnte, und nach dem zu streben, was zu unserm Heile dient (p. 305.)[60].

Gott selbst ist nicht der Urheber des Uebels (p. 298.).

---

60) Vergl. *Coment. sobre la Epist. á los Rom.* p. 242., wo er zwei Arten des freien Willens unterscheidet, den der Wiedergebornen, und den derer, die es nicht sind; letztere können im Aeufsern gerecht leben, wenn sie einen guten Gebrauch von ihrem Willen machen.

e es zu bestreiten, hat er den Menschen das Christenthum
eben; dieses ist nicht eine blofse Sache der Wissenschaft,
dern es soll sich im Leben und im Handeln ausdrücken
349.).

Des Christen höchste Tugend ist die Liebe. Nur durch
kommt er zur Gemeinschaft mit Gott; je tiefer er in die
ntnifs des göttlichen Wesens eindringt, desto umfassender
reiner wird auch seine Liebe (p. 433.). Auf alle Men-
en soll sie sich ausdehnen, und da wir Alle schwach sind
Glauben, so sollen wir uns hüten, über das ewige Heil ei-
Menschen abzusprechen (p. 406. 411.); denn die wahren
risten sind mitleidig und von sanftem Gemüthe, während
Heuchler und Abergläubischen sich als strenge Eiferer zei-
n (p. 366.) Werden wir verfolgt wegen unserer Liebe zu
tt, so mögen wir uns als Pilger ansehen, die durch diese
elt gehen, um ihr wahres Vaterland zu suchen (p. 593.).

Man sieht also, dafs dieses Büchlein nicht bestimmt war,
r Lösung der damals streitigen Fragen Etwas beizutragen,
ndern um die oft verfolgten und hart gedrückten Prote-
anten zu erbauen, zu trösten und zu ermuthigen. Diesen
weck hat es auch zu jener Zeit gewifs nicht verfehlt. Mit
elcher Begierde es aufgenommen wurde, mögen folgende
Worte des Celio Secundo Curione, in seiner *Epistre aux lecteurs*, beweisen: „Es giebt Viele," sagt er, „welche
ortreffliche Christliche Bücher geschrieben haben: allein es
st schwer, seit den Aposteln des Herrn und den heiligen Evan-
elisten einen Schriftsteller zu finden, der diese Gegenstände
esser und frömmer behandelt hätte, als Valdes. Er hat zwar
icht so viele Schriften verfafst, als manche Andere, und
icht so viel Papier vollgeschrieben: allein die wenigen Bü-
her, die er zurückgelassen, sind um desto reiner, herrlicher
nd göttlicher. Kein Einziger hat seinen Gegenstand mit so
iel Erhabenheit behandelt und mit solcher Kraft bewiesen,
einer hat so sanft und mit so viel Würde und Anmuth ge-
sprochen, als unser Valdes [61])." Es mag viel Uebertriebenes
n diesem Lobe liegen: es zeugt aber wenigstens von dem

61) pag. 4. 7.

Ansehen, in welchem Valdes gestanden, und von dem tiefen Eindruck, den seine Schriften gemacht.

Das andere Büchlein von ihm, das wir vor Augen hatten, ist sein Commentar über den Brief an die Römer:

Comentario, o declaracion breve y compendiosa sobre la Epistola de S. Pablo Apostol á los Romanos, muy saludable para todo Christiano. Compuesto por Juan Valdesio, pio y sincero Theologo. Herausgegeben von Juan Perez, mit folgendem Motto:

„*Estrecho el camino dela vida, y es ancho el dela perdicion. — El Evangelio es potencia de Dios para dar salud á todo creyente. Rom. I.*“

En Venecia, en casa de Juan Philadelpho. 1556. 8.

Auch diese Schrift, welche Valdes seiner Freundin Julia Gonzaga zueignete, ist nicht für Gelehrte geschrieben, sondern für Solche, die sich durch das Lesen der Epistel erbauen wollen. Der Verfasser führt weder Kirchenväter noch sonstige Ausleger an; sein Commentar besteht eigentlich blofs aus Betrachtungen über die einzelnen Verse des Apostolischen Sendschreibens. Seine Sanftmuth und Bescheidenheit leuchten überall aus diesem Commentar hervor. Dieser zeichnet sich nicht aus durch aufserordentliche Gelehrsamkeit, sondern durch Klarheit, Einfachheit, Wärme des Gemüthes, tiefes Eindringen in den Sinn des grofsen Apostels.

Es wird zwar Wenig gewonnen für die Exegese aus diesem kurzen Commentar; die ganze damals gangbare Dogmatik wird darin vorgetragen, und zum Theil in ihrer ganzen Strenge, besonders was die Lehre von der Prädestination anbetrifft, welche Valdes aus *Rom.* 8, 29. folgert und ein hohes göttliches Geheimnifs nennt; diejenigen, welche sie verwerfen, fügt er bei, haben den Geist Gottes nicht (p. 171.)[62]. Allein wir

---

62) P. 168. zu *Rom.* 8, 29. sagt er: „*Dedonde se colige que entiende S. Pablo que no aman á Dios, sino los que por divina ordonacion son llamados de Dios, los otros todos son escluydos d' este divino amor.* Zu Vers 30 p. 171.: *No usa Dios de injusticia predestinando á unos, y dejando á otros.*“ Er mildert diefs aber, da er hinzusetzt, dafs es Pflicht eines Jeden sey, so zu leben, als sey er

en dennoch nicht umhin, einige Stellen aus der Zuschrift
ie *Señora* Gonzaga herauszuheben, damit man sehe, wie
r Mann, der weniger durch das Studium der Alten, als
h eigenes Forschen auf seine Ideen gekommen, gedacht
Er fängt damit an, zu betheuern, dafs er sich bemüht
, den reinen Sinn des Apostels auszudrücken und ihm
seine eigenen Meinungen unterzuschieben; wenn er sich
n ihm entferne, so geschehe es aus Unwissenheit und nicht
böser Absicht (p. 7. 8.). Hierauf erklärt er die einzelnen
rücke, welche in der Paulinischen Rechtfertigungslehre
mmen, und zwar folgendermafsen: „Unter *γράμμα* ver-
Paulus Alles, was der Mensch thut, redet und denkt,
dafs Gott es ihm eingiebt, wenn es auch Dinge seyen,
ndere, von Gott dazu inspirirte Menschen geredet, ge-
t oder gethan haben. — Unter *πνεῦμα* versteht er Al-
was der Mensch redet, thut und denkt, wenn Gott ihn
bewegt und erweckt. — *Πίστις* ist das Zutrauen, das
Mensch zur allgemeinen Vergebung hat, die durch Chri-
verkündigt worden ist; *ἐλπίς* die Geduld, mit welcher
Gläubige die Erfüllung dessen, was er glaubt, erwartet,
je müde zu werden in seinem Hoffen; *χάρις* der tiefe,
ge Drang, das zu lieben, was man glaubt und hofft, in-
man Gott liebt und Christus, durch welche man das
icht, was man glaubt und hofft. — *Δικαιοσύνη θεοῦ* ist
Vollkommenheit Gottes, im nämlichen Sinne, wie wir von
m Menschen sagen, er sey gerecht, wenn wir sagen wol-
er sey vollkommen, es sey nichts Schlimmes in ihm, es
e ihm in der That Nichts. *Χάρις θεοῦ* ist die Gnade,
Gott den Menschen widerfahren läfst dadurch, dafs er
anregt, die allgemeine Vergebung anzunehmen, und indem
lie andern innern Gaben bei ihnen vermehrt, welche eben-
s *χάρις* genannt werden, weil Gott sie aus Gnade verleiht,
e das Verdienst zu erwägen, blofs weil es also sein Wille

Heile bestimmt: „*Diré bien esto que á todo hombre pertenece
tar la predestinacion, y confesar que no agravia Dios á ninguno,
abajar por certificarse en su animo qu' el es de los predestina-
, y reduzirse á bivir como predestinado, teniendo intento á la
eterna, y no á esta temporal, miserable y engañosa.*“

ist. Das χάρισμα besteht hauptsächlich darin, dafs Gott uns seinem Sohne übergeben hat, damit wir fest an die allgemeine Vergebung glauben, weil an ihm die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit ist ausgeübt worden; χαρίσματα heifsen dann noch insbesondere die äufsern Gaben des heiligen Geistes, welche zur Zeit des Apostels diejenigen, welche glaubten, in reichem Maafse erhielten. Unter ἁμαρτία versteht Paulus beinahe immer den sündigen Hang des Menschen, in Folge des natürlichen und erworbenen Verderbens; einige Mal heifst diefs Wort aber auch so viel als Opfer für die Sünde. Παλαιὸς ἄνθρωπος ist der noch nicht wiedergeborne und durch den heiligen Geist erneuerte Mensch. — Die Ausdrücke: σάρξ, σῶμα τῆς ἁμαρτίας, νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, bezeichnen gleichfalls die Natur ohne den heiligen Geist. Νόμος θεοῦ ist das Gesetz, welches Gott dem Jüdischen Volke durch Moses gab; es heifst zuweilen auch νόμος θανάτου, weil sein Zweck war zu verdammen; eben so nennt es Paulus νόμος τῆς ἁμαρτίας, in so fern es in dem Menschen den Hang zur Sünde aufregte[63]). Νόμος τοῦ πνεύματος ist der Christliche Glaube. Περιτομὴ ist das Judenthum, ἀκροβυστία die heidnische Welt. Ἐλευθερία τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ bedeutet endlich den erhabenen Zustand, die Würde, wozu Gott denjenigen erhebt, der die Gnade des Evangeliums annimmt, der, wiedergeboren, erneuert und Kind Gottes geworden, frei ist von Allem, dem die andern Menschen unterworfen sind[64])."

Die mystischen Ansichten des Verfassers sprechen sich auch in diesem Commentare öfters aus. Namentlich sagt er, dafs in dem Briefe an die Römer Vieles vorkomme, das sonderbar und ungewöhnlich scheinen könne: allein man solle ihn nicht lesen in der Absicht, alle Worte des Apostels begreifen zu wollen, sondern blofs, um dasjenige zu verstehen und zu fühlen, was Gott uns darin darreiche (p. 13.). Er

63) Vergl. p. 73. zu *Röm.* 3, 20.: „*El proprio officio dela Ley es, dar al hombre conocimiento de simesmo, condenarlo, pero no justificarlo. Tambien puede ser que entienda que la Ley sirva de hazernos conocer lo que es malo, pero no de liberarnos del mal muestra el pecado, pero no nos guarda de caer en el.*"

64) p. 10 sq.

t, um zum Verständnisse davon zu gelangen, habe sich r andern Wege bedient, als des Gebetes und der Con- lation (p. 337.). Er erlaubt sich nie, seine Meinung für inzig gültige auszugeben, sondern bei der Erklärung der erigen Stellen bedient er sich immer der Worte: „mir t, deren Sinn sey folgender," oder: „ich verstehe sie auf Art u. s. w." Jedoch haben wir auch einige Spitzfin- ten bei ihm angetroffen, besonders über die Erbsünde, e über 5, 14. p. 103.

Nach diesem Allen sollte man kaum glauben, dafs Valdes von Seiten der Reformatoren manchen Widerspruch den habe. Diefs geschah aber dennoch. Seinen Schriften e nämlich von Calvin, Beza und andern der Vorwurf cht, sie seyen angefüllt mit Irrthümern und gotteslästerli- Meinungen; besonders wurden die *Cent et dix considé- ns* heftig angeklagt. Dabei waren aber des Verfassers migkeit und Tugend so allgemein geachtet, dafs seine on selbst nie in den Streit gezogen wurde. Anlafs zu meisten Anklagen gab die Flamändische Uebersetzung des nnten Buches, von einem Prediger der Französischen ne zu Emden, Namens Adrian, verfafst. Als dieser sich alb vertheidigte, behauptete man: die angeführte Schrift der Neapolitanischen Kirche aufserordentlich geschadet; ihr habe Ochino seine Irrlehren geschöpft, und die in ihr esprochenen Ansichten näheren sich denen der Wiedertäufer, n der Verfasser seine Leser von der heiligen Schrift ab- lig mache, um sie zu übernatürlichen Eingebungen des gen Geistes hinzuführen; demnach sey zu wünschen, diese ift sey nie gedruckt, oder doch wenigstens alsbald unter- kt worden; von allen Gutdenkenden, die früher das Buch bt, sey es übrigens nach reiferer Untersuchung verworfen len, so habe namentlich der Lyoner Buchdrucker, der es usgegeben, nach einem Verweise Calvins seinen Fehler tief ut[65]).

---

65) Beza, *Epist.* IV. Genev. 2. Sept. 1566. *Tractat. theolog.* 1582. fol. T. III. p. 200.

Wir haben die *Cent et dix considérations* mit Aufmerksamkeit gelesen, müssen aber gestehen, dafs wir weit entfernt sind, mit Beza's lieblosem Urtheile übereinzustimmen. Denn dafs diefs Buch in einem mystischen Sinne geschrieben ist, daraus wollen wir dem Verfasser keinesweges einen Vorwurf machen, und die 63ste Betrachtung, in welcher Valdes durch mehrere Aehnlichkeiten zu zeigen sucht, dafs die heilige Schrift einem Leuchter an einer dunkeln Stelle zu vergleichen sey, der heilige Geist aber der Sonne, hat daher nichts so Auffallendes für uns.

Was die andere Anklage betrifft, dafs Valdes den Ochino zu antitrinitarischen Grundsätzen geführt habe, so würde sie zwar bei Weitem nicht hinreichend für uns seyn, ihn für einen Ketzer zu halten: allein sie ist schwer zu erweisen. In seinen Schriften spricht er nirgends von der Trinität auf eine Weise, aus der man schliefsen könnte, er habe über dieses Dogma anders gedacht, als seine Zeitgenossen. Am Schlusse der hundert und zehn Betrachtungen (p. 708.) bemerkt er, dafs, wenn man durch die Gnade Christi die geistigen Gaben besitze, man Gott, seinem wahren Sohne, unserm Herrn Jesu Christo, und dem heiligen Geiste ähnlich werde. Weiter haben wir nichts Bestimmtes bei ihm gefunden, und aus dieser Stelle läfst sich wohl nicht folgern, dafs er von der kirchlichen Lehre abgewichen sey. Man könnte einen Beweis finden, dafs er dem Unitarischen Glauben nicht abgeneigt gewesen sey, in den Arianern, die sich einige Zeit nach seinem Tode in Neapel zeigten: allein es ist zweifelhaft, ob sie seine Anhänger gewesen (siehe oben S. 135). Die Unitarier haben ihn immer unter ihre Schriftsteller gezählt, vielleicht aus dem Grunde, weil er in Neapel zu Ochino's Befestigung im Protestantismus beigetragen. Von seiner Ansicht aber, die sie in seinen Schriften gefunden haben wollen, dafs es nur einen höchsten Gott gebe, den Vater Christi, einen Herrn, Jesum, seinen Sohn, von dem heiligen Geiste in dem Schoofse der Jungfrau empfangen, und einen heiligen Geist, der Beiden zukomme[66]), — haben wir keine Spur entdecken können.

66) Sandius l. c. p. 2.

VI.

Ueber die Zeit und den Ort
r ersten Abendmahlsfeier
h Lutherischem Ritus in der Mark Brandenburg.

Von

L u d w i g F r e g e,

Prediger in Berlin.

---

lit Recht datirt man von dem 1. November des Jahres die Zeit der Kirchenreformation in den Churbrandenschen Landen, da an diesem Tage der Churfürst Joa. II. durch den Genufs des heiligen Abendmahles unter rlei Gestalt sich öffentlich und feierlich von der Kathoen Confession lossagte, und so die Annahme der reineren henlehre und des damit zusammenhängenden Rituals, wo viele seiner Unterthanen sich lange schon gesehnt hatdurch sein Beispiel als nachahmungswerth empfahl.

Wenn nun die grofse Wichtigkeit dieser Thatsache leicht e Augen fällt, so erscheint es um so auffallender, dafs Ort, wo dieselbe sich zugetragen hat, von verschiedenen iftstellern verschieden angegeben wird und selbst in rer Zeit namhafte Schriftsteller über diesen Punct falsch chten. Deshalb wird eine genauere Erörterung des Getandes, welche dem Schwanken ein Ende macht, nicht twas Ueberflüssiges erscheinen.

So einig die meisten gleichzeitigen Chronisten und die eren Historiographen über die Zeit sind, zu welcher jene r abgehalten wurde, indem sie fast alle den Allerheiligenden 1. November, angeben, so uneinig sind sie in Bemung des Ortes, indem einige *Berlin*, andere dagegen *ndau* nennen.

In der neuesten Zeit hat man sich um dieses Schwanken nicht gekümmert und sich nur an das Factum gehalten. s ist auch der Fall in der sonst sehr schätzbaren *Geschichte*

der teutschen Reformation von Marheineke, wo es Th. 3 Seite 515 f. heifst:

„Am 31. October 1539 empfing der Churfürst im Dom zu Köln an der Spree das heilige Abendmahl nach Christi Einsetzung aus den Händen des Bischofs von Brandenburg mit vielen vom Hof- und Stadt-Adel. Am folgenden Tag, einem Sonntag, geschah ein gleiches vom Rath und einem grofsen Theil der Bürgerschaft in der Nicolaikirche."

Der Herr Verfasser folgt bei dieser Angabe dem Seckendorff (*Historie des Lutherthums.* Deutsche Ausgabe, Leipzig 1714. S. 1829), welcher indefs den 1. November nennt, und nur hinzusetzt: „oder, wie die zu Berlin Anno 1640. gedruckte Jubel-Predigten geben, den 31. Oct."

Seckendorf irrt; denn jene Jubelpredigten, mit Ausnahme der ersten von dem Propst M. Samuel Hoffmann, der auch das Titelblatt, welches allerdings den 31. October angiebt, aufgesetzt hat, nennen den 1. November als den Tag der ersten Abendmahlsfeier in der Mark.

Sodann ist auch die Angabe, dafs der Rath von Berlin an dem folgenden Sonntage in der Nicolaikirche communicirt habe, ganz unrichtig, da sie weder in den Kirchenacten noch von gleichzeitigen Schriftstellern mitgetheilt wird. Leicht konnte indefs, wie sich weiter unten ergeben wird, dieser Irrthum entstehen und sich fortpflanzen, zumal da man schon bei der ersten Jubelfeier über den Ort, wo das in Rede stehende Abendmahl gefeiert worden, zweifelhaft war.

Die vorher genannten Jubelpredigten erwähnen diese Feier im Allgemeinen, ohne Angabe des Ortes, und nur der Archidiaconus Fromm, der, wenn man nach der Einleitung seiner Jubelpredigt schliefsen darf, genauer mit den geschichtlichen Verhältnissen bekannt gewesen zu seyn scheint, nennt *Spandau* als den Ort und den 1. November als den Tag dieser Feier. Denselben Tag (aller Heiligen) nennt auch Bercovius in seinem *Märkischen Josaphat*, aber als den Ort die Domkirche zu *Cölln an der Spree;* doch setzt er hinzu, dafs der Geschichtsschreiber Cernitius von Angelus und andern Chronisten abweiche und *Spandau* nenne, wo die Churfürstin Mutter ihr Leibgedinge gehabt.

Die erste Veranlassung zu allen diesen Unrichtigkeiten findet sich in dem Berichte des Chronisten Andreas Angelus (Engel), gestorben in Strausberg 1598. Er sagt in seinem *Breviarium rerum Marchicarum* (Wittenberg 1593. 4.) Seite 135: „Im selben 1539 Jar sind die Kirchen in der Chur Brandenburg reformiret worden, und nach der Reformation hat der Bischof zu Brandenburg, Matthias von Jagow, das Sacrament des Altars unter beiderlei Gestalt zu Cölln an der Spree am Tage aller Heiligen und aller Seelen ausgetheilet." Dasselbe erzählt er in seinen *Annal. Marchiae Brandenburgicae* (Franckfurt an der Oder 1598 in fol.) S. 331, setzt aber noch hinzu: „Und zwar C. F. G. zu Brandenburg, Marggraff Joachim der ander, ist zusampt dem Hoffgesinde am Tage aller Heiligen zum Sacrament gangen: Am aller Seelen tage aber ein erbar wolweiser Raht beyder Städte Berlin und Cöln, und mit ihnen viel gemeines Volckes. *Bucholzerus*, *Chytraeus*, *Crentzheimius* etc." Dabei ist zu bemerken, dafs die eben genannten, von ihm citirten Gewährsmänner sich auf die Bestimmung des Ortes gar nicht eingelassen haben.

Der Angabe des Angelus folgt von den spätern namhaften Schriftstellern zunächst Daniel Heinrich Hering. In seinen *Beiträgen zur Geschichte der Evangelisch-Reformirten Kirche in den Preufs. Brandenburgischen Ländern* (Breslau 1784) Th. I S. 26 sagt er: „Das geschah den 1. November am Tage Allerheiligen, an welchem der Churfürst mit seinem Hofgesinde in dieser Kirche (der Domkirche) das heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfing. Andre sagen, dies sei zu Spandau zum ersten male geschehen. Selbst Beckmann nahm dieses an, änderte aber nachher seine Meinung in der geschriebenen brandenburgischen Kirchenschichte, und berief sich auf den Angelus, der dieses umständlich meldet. Mit ihm stimmt auch Franz Hildesheim in dem Leben Joachim II. überein, desgleichen Joh. Bercovius, ehemaliger Prediger an der Nicolai-Kirche. Beckmann beruft sich auch noch auf geschriebene Nachrichten des Kanzlers Pruckmanns, in welchen derselbe aufgezeichnet hatte, dafs er es so von seinem Vater und Grofsvater gehört habe, und erinnert wegen des Cernitius, auf dessen Nachricht sich die

gegentheilige Meinung stützt, dafs er hierin blofs dem Haftitius, der nicht authentik sei, und demnach nicht archivalischen Nachrichten folge."

Dieser sehr bestimmte Ausspruch Herings, welcher hier, da er der gewichtigste ist, in seinem ganzen Umfange wörtlich mitgetheilt worden, hob das Schwanken in der Ortsangabe nicht auf, und August Hartung forderte in seiner Schrift: *Joachim II. und sein Sohn Johann George* (Berlin 1798), S. 3 in der Anmerkung zu einer genaueren Untersuchung dieses Gegenstandes auf, wobei er bemerkt, dafs fast alle Schriftsteller die Stadt *Spandau* nennen. So ist es allerdings; denn dem Cernitius, welcher S. 58 seines Werkes: *Decem e familia Burggraviorum Norimbergensium, Electorum Brandenb. icones* (Berol. 1663. fol.), also berichtet: *Locus, ubi primum Confessionis suae specimen edebat, primumque ad sacram Synaxin cum suis accederet cum amplissimo vicinarum Urbium concursu, erat Spandoa, quam matri Elisabethae dotalitii nomine post parentis obitum concesserat,*" folgen, um nur einige zu nennen: Thomas Forstmann in seiner *Aretologia Electorum Brandenburgicorum* (1714), Sagittarius, *Hist. Electorum Brandenburgensium*, S. 60, Abel in seiner *Preufs. und Brandenburgischen Reichs- u. Staatshistorie*, S. 156, der sonst sehr genaue Joh. Just von Einem in s. 1735 erschienenen *Jahrgeschichte der Mark Brandenburg*, S. 150, Buchholz, *Versuch einer Geschichte der Churmark Brandenburg*, III. S. 23, und auch der gründliche Pauli in der *Einleitung zu einer erwiesenen Staatsgeschichte der Preufsischen Länder*, S. 302, so wie auch in dem unten citirten Hauptwerke.

Nun ist aber die Wahrheit nicht immer bei der Menge, und die von Hering angeführte Bemerkung des sonst mit Kritik arbeitenden Beckmann scheint der Angabe des Angelus einiges Gewicht zu verleihen.

Dieſs fordert die Erörterung der Frage, aus welchen Quellen Angelus geschöpft habe. In den *Annal.* sind Buchholzer, Chytraeus und Crentzheim genannt. Es zeugen aber diese Gewährsmänner durchaus nicht für die Richtigkeit der Angabe des Angelus; denn sie sprechen von der unter

oachim II. in der Churmark Brandenburg ausgeführten Reformation nur ganz im Allgemeinen und erwähnen von dem ersten Abendmahle Nichts, wiewohl Crentzheim in der *Chronologia* (Görlitz 1576) unter dem Jahre 1539 sich ziemlich weitläufig ausspricht und sich, wie Angelus, auf Bucholzer beruft. Die Nachrichten dieses Letzteren konnte ich aller Mühe ungeachtet nicht zu Gesicht bekommen; es scheint aber, als ob auch sie keine genauere Ortsangabe enthalten haben, da Crentzheim, der gerade bei dem erwähnten Jahre etwas breit und umständlich ist, den Ort der ersten Abendmahlsfeier gewifs nicht weggelassen hätte, wäre er in seiner Quelle ihm genannt worden. Angelus erscheint demnach als der Erste, der sich auf die Angabe des Ortes der Feier eingelassen hat, und mufs in Beziehung auf diese Angabe als Hauptquelle angesehen werden. Aber diese Quelle ist nicht immer klar. Dafs viele seiner Zeitgenossen ihm Irrthümer in seinen Geschichtswerken nachgewiesen haben, gesteht Angelus selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage seines *Breviarii* (vergl. Küster zu *Seidels Bildersammlung* S. 119), und in der *Germania princeps* sagt Ludwig von ihm: *Errores infinitos habet, partim ignorantiae auctoris in hoc studii genere, partim credulitati et superstitioni tribuendos.* Nicht besser urtheilt Struve über ihn in seiner *Bibliotheca histor.*; auch Leutinger klagt ihn der Ungenauigkeit an, und Gauron (*Oratio de scriptoribus hist. March.* Francofurti 1699) erklärt: *Enimvero, dum multa ex vano hausit vel auditione levi accepit Angelus, quid mirum, si non ubique certa praedicet, sed et cespitet quandoque, falsaque pro veris, dubia pro certis venditet.* Der sanfte Beckmann beurtheilt ihn milder, giebt aber doch auch zu, dafs er Vieles unvollständig mittheile, und hätte ihm deshalb nicht so unbedingt folgen sollen, zumal da der von jeher als genau anerkannte Cernitius*) offenbar vollständiger, als Angelus, berichtet, überdiefs mit Hafftitius übereinstimmt, der bald nach dem Erscheinen der Werke unsers Angelus oder vielleicht zu

*) *Fides, industria elegantiaque dicendi Cernitii opusculum commendant,* sagt von Ludwig in seiner *Germania princ.* p. 642.

derselben Zeit mit ihm sein *Microchronicon Marchicum* schrieb. Hafftitius erzählt weitläufig und klar. Er verdient nicht weniger Glauben, als jener, ja, als Rector der Schulen in Berlin und Cölln würde er gewifs nicht *Spandau* als den Ort der ersten Abendmahlsfeier genannt haben, wenn es zu seiner Zeit (er lebte in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts) hätte erwiesen werden können, dafs Joachim II. das erste Abendmahl nach Lutherischem Ritus im Berliner Dome gefeiert habe.

Uebrigens mag Hafftitius selbst reden, da sein *Microchronicon* selten geworden ist. Er berichtet:

„In diesem (1539) Jahr, nach ausgefegten päpstlichen Greueln, Irrthümern, und Reformirung der Kirchen, ist die reine und heilsame Lere des heiligen Evangelii in der Chur Brandenburg lauter und klar widder aufgangen, und für allen andern Städten zu Spandau erstlich gepredigt worden, dafs auch die Leute von Berlin und Cölln häufig sind dahingelaufen und gefahren und die Predigt angehört. Und ist am aller Heiligen Tag in Gegenwart aller Prädicanten, so aus den Städten der Chur Brandenburg dazu erfordert, das erste evangelische Ampt vom Herrn Matthias v. Jagow, Bischof von Brandenburg, gehalten und, wie man es hinfürder mit der Communion nach Ordnung und Einsetzung des Herrn Christi solle halten, mit Rath gelehrter Theologen verordnet worden. Und hat weiland der durchlauchtigste Fürst und Herr Joachim II., Marggraf und Churfürst in Brandenburg, das hochwürdige Sacrament des waren und natürlichen Leibes und Blutes des Herrn Jesu Christi in beyderlei Gestalt damals empfangen, und folgenden Tages E. E. wolweiser Rath beider Städte, Berlin und Cölln, und ist viel Volks gleicher Gestalt mit ihnen hinzugangen."

Hier haben wir einen vollständigen Bericht, und zwar aus einer Zeit, wo die Söhne und Enkel derer, welche an der Feier Theil genommen hatten, zum grofsen Theil noch lebten. Sie hatten gewifs oft von ihren Vätern davon gehört (die von Joachim II. zum Andenken an diese Feier verordneten Dankfeste gaben dazu hinlänglich Veranlassung), und sie würden, wenn des Hafftitius Bericht mit ihren Nachrichten

n Widerspruche gestanden hätte, gewifs darauf aufmerksam emacht haben. Leicht konnte dann auch Hafftitius bei einer euen Abschrift seines Geschichtswerkes, deren er mehrere esorgt hat, das Irrthümliche ändern. In den vier Exemplaen, die mir zur Einsicht vorgelegen haben, und die nicht ls Abschriften einer Urschrift, sondern mehr oder minder ls Ueberarbeitungen sich zu erkennen geben, ist der Hergang er Sache auf dieselbe Weise erzählt, woraus sich schliefsen ifst, dafs von Zeitgenossen der Bericht des Hafftitius nicht ezweifelt worden ist. Aufserdem pafst der Bericht des *Mirochronicon*, so wie die mit ihm übereinstimmende Relation es Cernitius, der überdiefs die Stelle eines Churfürstlichen Archivars bekleidete, ganz zu dem Stande der Verhältnisse damaliger Zeit. *Spandau* war der Witwensitz der Churfürstin Elisabeth. Die Evangelische Gesinnung dieser Frau war schon früh auch auf ihre Kinder, deren ältestes Joachim II. war, übergegangen. Während der letzten Lebensjahre ihres Gemahls, des redlichen, aber etwas starren, einseitigen Joachim I., hatte sie in einer Art von Verbannung leben müssen. Sie bewohnte in dieser Zeit das Schlofs *Lichtenburg* und reisete häufig nach *Wittenberg*, wo Luthers Vertrauen auf Gott ihr zu reichem Troste gereichte. Gleich nach des Vaters Tode bemühte sich der Sohn, die Mutter für die Leiden zu entschädigen, die sie um des Glaubens willen in der Entfernung von den Ihrigen hatte erdulden müssen. Er übergab ihr sofort ihren Witwensitz, das Schlofs zu *Spandau*, und mit ihrem Einzuge zog auch die Toleranz in die Mark ein. Schon 1536 hatte der Brandenburgische Bischof Matthias von Jagow (welcher 1524 Praepositus in Spandau gewesen und häufig am Hofe der Churfürstin war) die Austheilung des Abendmahles unter beiderlei Gestalt in der Privatcapelle der Fürstin gestattet, in welcher häufig fremde Evangelische Prediger Gastpredigten hielten. Natürlich durfte Joachim I. Nichts von diesen Neuerungen wissen, und von der bischöflichen Erlaubnifs konnte kein öffentlicher Gebrauch gemacht werden. Was war nun aber unter diesen Umständen natürlicher, als dafs der Churfürst Joachim II. die öffentliche Erklärung seines Uebertritts an dem Orte feierte,

wo das Evangelium schon Wurzel geschlagen hatte, und für den ihn zugleich die Rücksicht auf die dort wohnende Mutter bestimmte.

Diese Thatsache nun vorausgesetzt (wofür wir unten noch fernere Gründe beibringen), fragen wir: Wie können die übrigen Berichte hiermit vereinigt werden, und besonders der Umstand, dafs der Berliner Rath doch nach allen Berichten nicht in *Spandau*, sondern in *Berlin* selbst communicirte? Alles erklärt sich durch die Wahl der Tage für diese Feier. Der 31. October, als der Tag, an dem Luther durch die 95 Sätze das lautere Wort Gottes vor der ganzen geistlichen Welt wieder verkündiget hatte, schien dem Churfürsten der passendste Tag für die Feier des Uebertritts. Nun fiel aber der 31. October damals auf einen Freitag, diesen, einen Wochentag, schien man nicht hierzu anberaumen zu wollen, man bestimmte also den folgenden Sonntag (2. November) zur Ausführung dieses Vorhabens. An diesem sollten in der Residenz *Berlin* der Magistrat und die Bürger durch die Communion unter beiden Gestalten in der Domkirche ihr Bekenntnifs ablegen. Der Churfürst, der ein Verlangen empfand, mit der geliebten Mutter, die den ersten Saamen des Evangeliums in sein Herz gestreut, die heilige Feier (die zugleich auch eine Feier der Wiedervereinigung nach längerer Abwesenheit war) zu begehen, und doch auch einsah, dafs er als Landesherr bei dieser Feier in der Hauptstadt anwesend seyn müfste, suchte Beides so zu vereinigen, dafs er am Tage vor der Berliner Feier (d. h. am 1. November) in *Spandau* bei der Churfürstin Mutter mit seinem Hofstaate communicirte, sich sodann wieder nach *Berlin* begab und am Sonntage bei dem heiligen Abendmahle im Dome anwesend war. Hierin, dafs der Churfürst einen Tag früher communicirte, stimmen denn auch die gewöhnlich benutzten Hauptquellen: Angelus, Cernitius und Hafftitius, überein; dafs aber Angelus das Abendmahl zu *Spandau* nicht erwähnt, kann das aufgestellte Sachverhältnifs, welches auch schon früher von namhaften Schriftstellern*) auf ähnliche Art aufgefafst

*) Vgl. Lentz, *Stifts-Historie von Brandenburg*, S. 68, Pauli, in seiner mit Umsicht und Genauigkeit bearbeiteten *Allgemeinen Preufsi-*

worden ist, nicht als unbegründet erscheinen lassen, zumal da es sich gar nicht einsehen läfst, wie Spandau hier erwähnt werden sollte, wenn diese Stadt bei der in Frage stehenden Thatsache gar nicht betheiligt gewesen wäre. Am Sonnabend in der Nicolaikirche zu Spandau zu communiciren, hatte Joachim II. in Bezug auf seine Mutter hinreichende Gründe, die aber gänzlich wegfallen, wenn man mit Angelus annehmen wollte, er habe am Sonnabend in der Domkirche zu Berlin das Abendmahl gefeiert; hätte er das Letztere gewollt, er würde ohne Zweifel bis zum Sonntage gewartet haben und mit seinem Hofstaate dem Rathe seiner Residenz vorangegangen seyn.

Dazu kommt noch, dafs in beiden Städten, in *Spandau* und *Berlin*, eine dem heiligen Nicolaus geweihete Kirche sich findet. Da die zu Berlin als die bedeutendste der städtischen Kirchen häufiger genannt und dadurch bekannter wurde, als die Nicolaikirche zu Spandau, die keine andere von ähnlicher Bedeutung neben sich hatte: so konnte der blofse Name der Kirche Veranlassung werden, die ganze Feier nach *der* Stadt zu verlegen, wo die bekanntere Kirche dieses Namens vorhanden ist. Diefs scheint z. B. bei Seckendorf der Fall gewesen zu seyn.

Auf Franz Hildesheim, welcher 1592 seine Schrift: *Vitae Joachimi II. Elect. et Joannis Marchionis Brandeburg.*, herausgab, kann sich die andere Ansicht nicht berufen. Er nimmt auf den Churfürsten bei Erwähnung der Reformation gar nicht Rücksicht, und wenn er sagt: *Eodem anno* (1539) *Matthias episcopus Brandenburgicus primus administravit Coenam, sub utraque specie, ut vocant, Berlini in templo Cathedrali*, so giebt er in Bezug auf den Bischof eine ganz richtige Nachricht, aus der jedoch für die Verhältnisse des Churfürsten und der von diesem unternommenen Feier Nichts gefolgert werden kann.

---

schen Staatsgeschichte, wo er sich auf Küster beruft, welcher in seinem *Alten und neuen Berlin*, S. 39—41, der Angabe des Cernitius beipflichtet, was auch von Gundling thut S. 88 seines *Auszugs der Churbrandenb. Geschichte.* Dasselbe geschieht auch in der schätzbaren Schrift: *Beiträge zur Buchdruckergeschichte Berlins vom* Dr. *Friedländer.* Berlin 1834.

Mit Recht ist daher Heinrich Schmidt in seiner 1718 erschienenen *Einleitung zur brandenburgischen Reformationsgeschichte* dem Cernitius gefolgt, wiewohl er die andere Angabe kannte; auch Küster, der in seinem *Alten und Neuen Berlin* den Streit der verschiedenen Relationen berührt, stimmt im Wesentlichen mit unsern Resultaten überein.

Allen Zweifel indefs heben die in dem *Evangelisch-Spandovischen Denckmahl* erschienenen drei Jubelpredigten (Berlin 1739), in welchem nicht nur die in Rede stehende Thatsache, wie sie Cernitius berichtet, klar und zweifellos erzählt, sondern auch S. 40 das Gebet mitgetheilt wird, „welches an dem alljährlichen Dankfeste zu Spandau, am Tage Aller Heiligen, wegen der dieses Ortes zuerst angehobenen Evangelischen Reformation gesprochen und die Jahrzahl von Jahr zu Jahr fortgezählt wird."

Wie will man die Entstehung dieses Gebetes und den damit verbundenen Gebrauch, es alljährlich am Tage aller Heiligen zu beten (was freilich nicht immer ausgeführt worden ist, da das Kirchenexemplar desselben während der mannichfachen Kriegesstürme, welche auch besonders die Festung Spandau betroffen haben, verloren gegangen ist), erklären, wenn das erste Abendmahl nach Biblischem Ritus nicht in Spandau wäre gefeiert worden? — Beckmann und nach ihm Hering haben wohl Nichts von demselben gewufst. Der Letztere würde auch anders geurtheilt haben, hätte er die auf Urkunden sich gründende *Beschreibung der Stadt Teltow* von Th. Ph. von der Hagen gekannt, welche S. 24 aus dem Schwanebeckschen Hausbuche folgende wichtige Bemerkung mittheilt:

„Als der Hochwürdige Bischof, Herr Matthias von Brandenburg, Ao. 1539 im Heimzug von Cölln in Teltow gewesen, haben sich die Edle und Veste Junkern aus dem Teltow in meines Vaters seel. Hause zu ihm fleifsig versammelt, und sich mit ihm wegen der reinen göttlichen Lehre berathschlagt, und sind alle eines Sinnes und Willens gewest, selbige anzunehmen und standhaft zu bekennen, auch dafs sie ihre Pfarrer und Plebanos, die sich sperren wollten, zwar nicht durch Gewalt verjagen und verfolgen, sondern ihnen Unterhalt reichen, und sich immittelst nach Predigern der reinen Lehre umthun

llten. Dies haben sie alle in einem vorgelegten Revers be-
get, unterschrieben und besiegelt. So geschehen am 18.
ril 1539. Die Namen heifsen:" — Es folgen zehn Unter-
riften, und dann heifst es weiter:

„Alle diese Junkern und Landsassen sind am 31. October
s benannten Jahres nach Spandow gereiset, wohin mein Vater
el. mich hat mitgenommen" — der Schreiber dieses war da-
ls 22 Jahr alt — „und haben Tags darauf nach dem Vorgang
s Durchl. und Hochgebornen Churfürsten Herrn Joachim des
gern Löbl. Gedächtnifs, in der dasigen Pfarrkirchen das
ine Evangelium öffentlich bekannt, und das heilige Sacrament
ter beyderley Gestalt von dem gedachten Herrn Bischof
atthias empfangen."

Gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes läfst sich
urchaus Nichts einwenden, es spricht in demselben ein Augen-
uge, welcher wahrscheinlich schon im Jahre 1543, als er
einem Vater in dem Teltowschen Erblandrichteramte folgte,
nter andern Notizen über seines verstorbenen Vaters Leben
uch diese Bemerkung aufzeichnete, die dann in jedem Falle,
uch wenn ihre Aufzeichnung in eine spätere Zeit fallen sollte,
lter ist, als alle übrige bis jetzt bekannte Quellenberichte,
a der gedachte Referent, Matthias von Schwanebeck,
chon 1577 gestorben ist.

Nach dem Gesagten glauben wir nun als das wohlbegrün-
lete Ergebnifs Folgendes aufstellen zu dürfen:

Der Churfürst von Brandenburg, Joachim II., nahm mit seiner Mutter und seinem Hofstaate in der Nicolaikirche zu Spandau am 1. November 1539, am Tage aller Heiligen, das heilige Abendmahl nach der Einsetzung Christi, und diese Feier war die erste öffentliche dieser Art in der Mark. Am 2. November, am Tage aller Seelen, welcher im Jahre 1539 auf einen Sonntag fiel, communicirte der Rath beider Städte Berlin und Cölln in der Domkirche zu Cölln an der Spree in Gegenwart des Churfürsten. An beiden Tagen, am Sonnabend in Spandau, am Sonntag in der Hauptstadt, fungirte bei dieser Handlung der Brandenburgische Bischof Matthias von Jagow.

Leipzig, gedruckt bei W. Haack.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.